

DUMITRU CHICAN
JIHAD
ÎNTRE
ISLAMUL POLITIC
ȘI
CALIFATUL UNIVERSAL

DUMITRU CHICAN

JIHAD

ÎNTRE ISLAMUL POLITIC ȘI CALIFATUL
UNIVERSAL

Prefață Aurel I. Rogojan



PROEMA
2014
COLECȚIA



BIBLIOTECA ARABĂ

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
CHICAN, DUMITRU

Jihad: între islamul politic și califatul universal /

Dumitru Chican; pref.: Aurel I. Rogojan.

— Baia Mare: Proema, 2014

ISBN 978 - 606 - 8138 - 41 - 1

I. Rogojan, Aurel I.

329.7 (= 411.21) Jihad cuprins

Un secol al războiului în „Casa Păcii” 9

PARTEA I-a

ISLAM ȘI ISLAM POLITIC 19

Capitolul I De la „Orientalism” la Jihad: Islam și
Homo Islamicus 21

Capitolul II Islam, islamism, integrism 29

1. De la „Islamiya” la islamul politic 29

2. Islamul nostalgic 31

3. Criza identitară a islamului contemporan 32

4. Islamul - între criza culturală și „invazia”
Occidentului 36

5. Laicism, reformă și politică 40

6. Islamul islamizant	44
Capitolul III Islamism, laicism și identitate socială	47
Capitolul IV Salafism, wahhabism, jihadism	53
1. Salafism	53
2. Wahhabism	58
3. Jihad și jihadism	61
4. Jihadismul - o viziune asupra lumii	64
5. Țintele jihadului <i>manu militari</i>	67
6. De la „protestanții” islamului la <i>Takfir</i> și <i>Hegira</i>	69
7. <i>Takfirismul</i> la lucru!	73
Capitolul V Islamul Politic.	
Mișcarea Fraților Musulmani	77
1. Contextul istoric. Egipt	77
2. Frățiile Musulmane în Siria	83
3. Mișcarea Fraților Musulmani - o rețea cu dimensiuni globale	86
A. în lumea arabo-islamică:	87
B. în lumea occidentală	93
Capitolul VI Mișcarea Fraților Musulmani: repere doctrinare și ideologice	95
Capitolul VII Primăvara arabă și Frățiile Musulmane	101
1. O succintă cronologie	101
2. Lovitură de stat sau „fiecare pasăre pe limba ei pierе”?	104
3. „Păcatele capitale” ale Fraților Musulmani	107
4. Un „Sykes-Picot” islamic	112
Capitolul VIII Moartea islamului politic	115
1. Islamul politic: o stea căzătoare pe cerul „primăverii arabe”?...	115
2. Eșecul	121
3. Tunisia și Libia - o excepție?	122
4. Eșecul islamului politic - o abordare comparativă: Olivier Roy-Graham Fuller	124
5. Islamism și modernitate	127
6. Islamism și panislamism	128
Capitolul IX Privind spre viitor	130

	1. O lume fără islamism? 130
	2. Era post-islamistă 137
	PARTEA A II-a
	DE LA ISLAMUL POLITIC
	LA „RĂZBOIUL SFÂNT” 141
jihadism?	Capitolul X „Primăvara arabă” - pepiniera noului 143
	1. Primăvara arabă și cutia Pandorei 143
145	2. Primăvara arabă și neo-qaidismul salafist-jihadist 145
	Capitolul XI Islamismul violent ca fenomen al modernității 152
	1. Islamul și provocările modernismului 152
	2. Tăvălugul modernismului și violența religioasă 155
	Capitolul XII De la violența religioasă la <i>sahâd</i> și <i>sahâda</i> 159
	1. Chestiunea violenței religioase 159
	2. Sahâd și Sahada 161
	3. De la martiriu la Paradisul promis 163
	4. Drumul către Jihad, pas cu pas 167
	Capitolul XIII în descendența Al-Qaida 174
	1. De la Bin Laden la Al-Baghdadi 174
fi	2. Al-Qaida din Maghrebul Islamic - AQM1 (<i>Al-Că'ida</i> 179
	<i>Al-Maghrib Al-Islâmiy</i>) 179
	3. Frontul Al-Nussra al Poporului din Levant (<i>Djabhat An-Nussra Li-Ahl As-Sâm</i>) 182
	4. Mercenariatul arabo-islamic 185
187	5. State non-arabe furnizoare de jihadiști mercenari 187
	6. „ <i>Da ish</i> ” ca „stare” a fenomenului jihadist-terrorist: „Statul Islamic din Irak și Levant” 189
	7. Statul Islamic: sfârșitul Irakului? 195
	8. „Califat mondial” sau enclavă irakiană? 197
	9. „ <i>Da ish</i> ” în context geostrategic 201
	10. Perspective posibile 208
	Capitolul XIV Europa față în față cu jihadismul 215

1. Evoluții și reorientări 215
2. Recrutarea în mediul european 220
3. Câmpurile de căutare și recrutare 222
4. Europa „jihadistă” - perspective posibile 224

ADDENDA

ISLAMISMUL ȘI JIHADISMUL ÎN TEXTE 227

I HASSAN AL-BANNA 229

II Sayyid Quth 233

III Mawlănă Abdul Abu'l – Ală Al-Mawdudi 236

IV Ossama Bin Laden 238

V „Proiectul” 239

Un secol al războiului în „Casa Păcii”.

Colecția de carte „*Biblioteca arabă*”¹, deschisă în România de Editura „Proema” din Baia Mare, se completează cu o nouă lucrare de stringentă actualitate, „*Jihad între islamul politic și Califatul Universal*”, pe care ambasadorul Dumitru Chican o oferă tuturor celor interesați de cunoașterea și înțelegerea evoluțiilor tot mai dinamice și periculoase pentru pacea mondială, generate, în bună măsură, de erorile politice capitale ale Occidentului în gestionarea relațiilor cu lumea musulmană postcolonială.

Turnura evenimentelor din Orientul Mijlociu și Africa musulmană, cumulate cu reasezările geopolitice spectaculoase din lumea confuciano – islamică și tendințele tot mai evidente de reconfigurare a Uniunii Europene ca un nou Imperiu German² reclamau un supliment de informație „de context”, fără de care apariția, numai aparent surprinzătoare, a mișcării „*Statul Islamic*” și a scopului acesteia nu ar putea fi corect și cuprinzător înțelese. Această necesitate de cunoaștere este împlinită

¹ în colecția „Biblioteca arabă” au mai apărut peste 10 titluri care abordează, cu preponderență, tezaurul de spiritualitate, istorie, civilizație și cultură al lumii arabo- islamice, dar și lucrări circumscrise evenimentelor care au marcat evoluțiile politice ale acestei lumi în ultimul deceniu.

² Emanuel Todd, în Interviu acordat lui Olivier Berruyer, postat pe histoireetsociete.wordpress.com

cu competența de neegalat, în mod sigur în România, de ambasadorul și arabistul Dumitru Chican, un prestigios și apreciat cunoscător al limbii arabe, al civilizației și problematicilor lumii arabe și islamice

Cunoașterea intimă a acestui spațiu i-a fost facilitată de o îndelungată activitate în Serviciul Diplomatic, începută în 1973, ca diplomat al României la Damasc (Siria), Beirut (Liban), Tripoli (Libia), și ca ambasador al țării sale la Abu Dhabi (Emiratele Arabe Unite) și Sana' (Yemen), după anii '90.

Clarificările conceptuale propuse de autor, în evoluția lor social-istorică și în corelație cu dinamica geopoliticii spațiului musulman „*orientalism*”, „*islam*”, „*islamism*”, „*integrism*”, „*Islamy*”, „*islamul politic*” și „*homo islamicus*”, „*islamul islamizat*”, „*salafism*”, „*wahhabism*”, „*takfirism*”, „*Jihad*” și „*jihadism*”, „*Statul Islamic*” și „*Califatul Mondial*” ș.a. dincolo de importanța lor pentru politicienii, diplomații și militarii implicați în gestionarea crizelor lumii islamice, relevă cât de complex este fundamentul spiritualității și civilizației acestei lumi și care pot fi riscurile unei coliziuni brutale cu valorile celorlalte culturi și cu civilizația mondială.

În acest sens, iordanianul Zeid Ra'ad al-Hussein, primul musulman numit înalt Comisar al Națiunilor Unite pentru Drepturile Omului, declară, la 08 septembrie 2014, în deschiderea celei de-a 27-a sesiuni a Consiliului ONU pentru Drepturile Omului de la Geneva, că: „*Jihadiștii care seamănă teroare în Irak și Siria vor să creeze o lume sângeroasă (...) în lumea takfiri, cu excepția cazului în care le împărtășiți opinia – și a lor este îngustă și inflexibilă – vă veți pierde dreptul la viață. Ar fi o lume sângeroasă, ostilă și brutală, fără protecție pentru cei nontakfiri*”³

3 în teologia jihadistă, „takfir” (anatemizare, afurisire) este actul consensual prin care mai mulți teologi declară un musulman ca deviant de la doctrina islamică și hotărăsc excomunicarea acestuia în cazul în care eforturile de readucere pe „calea cea dreaptă” se dovedesc infructuoase. Folosită abuziv în mediile jihadist-salafiste, această

În urmă cu un deceniu, o mare coalitiție mondială formată de Statele Unite ale Americii, la apelul președintelui George W. Bush sub deviza „*Cine nu este cu noi, este împotriva noastră*”, se afla în plin „*război global împotriva terorismului*”, iar Afghanistanul și Irakul erau invadate și ocupate. Nici în Afghanistan și nici în Irak nu s-ar putea spune că s-a eradicat pericolul terorist. Dimpotrivă, în prezent, lumea constată dezvoltarea și instituționalizarea unui nou terorism, ca mișcare armată, în numele unui viitor stat islamic și al Califatului Mondial.

Cât de gravă este această amenințare? Doar câteva spicuri din presa internațională a unei zile, cea de 07 septembrie 2014, de exemplu, simt îndeajuns pentru a înțelege că lumea se află sub spectrul unei teribile amenințări venite din partea unei mișcări care își asumă împlinirea unui așa-zis destin istoric al musulmanilor din întreaga lume.⁴ Washingtonul nu ar trebui să fie surprins de evenimentele strategice generate de acțiunile armate

practică medievală este aplicată în mod brutal, cel „excomunicat” fiind, de obicei, condamnat la moarte.

4 [4], „Barack Obama: Pregătesc țara pentru a mă asigura că suntem capabili să contracărăm amenințarea reprezentată de gruparea Statul Islamic (IS).” (NBC News) (www.nbcnews.com) /

“Washingtonul a sugerat înființarea unei coalitiții în vederea distrugerii organizației Statul Islamic (IS).” (Hurriyet) (Turcia) /

“SUA încearcă să contracareze propaganda Statului Islamic ” (The Washington Post)

“Aviația americană a bombardat pentru prima dată pozițiile Statului Islamic din interiorul orașului Moșul” (Agerpres’7

“Organizația Statul Islamic folosește copii în atentate sinucigașe” (Agerpres’7

“Secretarul general al Ligii Arabe (LA), Nabil Al-Arabi, a făcut apel la țările arabe, cerându-le să-i combată ‘militar și politic’ pe jihadiștii Statului Islamic (IS) care acționează în Irak și Siria” , Agenția France Presse” /

“Gruparea Stat Islamic luptă cu arme americane” , Agenția France Presse” -

ale, *Statului Islamic* „Agenția Centrală de Informații i-a prezentat, în anul 2004, președintelui George W. Bush, ca „*evoluții probabile pe scena Orientului Mijlociu, după dezangajarea operațiunilor militare ale Alianței în Irak*”, evenimentele aflate, azi, în desfășurare, după un deceniu de la menționată estimare informativă. Capacitate de predicție sau evenimente pregătite?!

Potrivit prognozelor informative, suspect de repede difuzate prin canalele din media internațională și apropiate comunității serviciilor secrete, ofensiva islamistă ar avea un orizont strategic de 20 de ani și ca scop final, mijlocit de obiective intermediare, instaurarea „*Califatului Islamic Global*”

După un deceniu de la data evaluării, teritorii din Irak și Siria se află sub controlul „*Statului Islamic*”, armata Iordaniei se străduiește să țină piept invaziei, Egiptul este amenințat de nucleele jihadismului qaidist din Sinai, în toate statele musulmane din Africa există conexiuni ale mișcării, musulmani din întreaga emisferă vestică se înrolează în „*războiul sfânt pe calea lui Allah*”, iar chinezii musulmani din regiunea Xinjiang au reușit să fugă din China pentru a fi instruiți de luptători ai grupării „*Statul Islamic*”.

Există, oare, și o oră „*H*”, când adepții mișcării din întreaga lume să acționeze concentrat pentru o acțiune decisivă? În urmă cu un deceniu se estima că a început o ofensivă a Jihadului prevăzută a se desfășura în șapte etape.

“Israelul îndeamnă la o cooperare a serviciilor de informații împotriva grupării Statul Islamic”, Agenția France Presse”-/

” Femei britanice aflate la conducerea forțelor de poliție ale extremiștilor”, The Times”

”Statul Islamic caută recruți în Afganistan” The Times”

”Italia, în vizerul IS -Amenințarea IS (Statul Islamic) este globală, iar principalul său obiectiv este Occidentul” “Corriere della sera “-
”Israelul i-a furnizat informații coaliției formate în vederea combaterii grupării Statul Islamic” “The Jerusalem Post”

Prima dintre acestea, „*Redeșteptarea*”, a debutat la 11 septembrie 2011 și s-a încheiat cu ocuparea Irakului de către America, în numele unei coaliții internaționale.

Consecințele primilor ani de „război antiterorist” au fost cu totul altele, decât cele prefigurate la Washington:

creșterea alarmantă a numărului atentatelor teroriste și al jihadiștilor;

extinderea actelor de violență împotriva populației civile din multe alte țări;

amenințările, nesiguranța și teama au determinat guvernele să limiteze sever libertățile individuale și să adopte „măsurile antiteroriste” cu caracter antidemocratic;

O populație speriată, buimăcită și traumatizată de teroare, dar și de războiul mediatic, a acceptat represiunea, intoleranța și autoritarismul;

Statele Unite și Europa au adoptat legi draconice, de la interceptări ale comunicațiilor în regim excepțional, până la utilizarea torturii.

Persecuțiile împotriva musulmanilor vor genera un puternic și periculos antiamericanism islamic, care va marca trecerea în cea de-a doua etapă a Jihadului, „*Conștientizarea*”, în care musulmanii realizează că America disprețuiește religia lor, le umilește și ucide frații, menține trupe de ocupație în țările lor (Afghanistan, Irak).

Pe cale de consecință, urmează a treia etapă, „*Ridicarea la luptă*” (2007 – 2010) în care ar urma ca forțele islamiste să declanșeze ofensiva în Iordania, Turcia, Siria, Kuweit și Arabia Saudită, iar în etapa a patra, până în 2013, se vor realiza trei obiective: continuarea ofensivei asupra regimurilor țărilor din Orientul Mijlociu, ce vor fi slăbite până la prăbușire; infrastructura energetică globală va fi atacată și sabotată cu o intensitate din ce în ce mai mare; economia SUA va fi blocată și, încet dar sigur, destructurată printr-o combinație de ciberterorism și lovituri concentrate în centrele economice majore.

Etapa a cincea, între 2013 și 2017, va aduce prăbușirea definitivă a regimurilor din zona Orientului

Mijlociu de la Turcia la Arabia Saudită - și înlocuirea lor cu un mare „*Califat Islamic*”.

Ultimele două etape: „*Confruntarea totală*” și „*Instaurarea Califatului Global*” (2020 - 2030). Occidentul, bulversat economic de criza economiei americane, dezorientat valoric, paralizat de o ideologie a non-combatului răspândită de propriile elite și, astfel, nepregătit să facă față apariției, în exterior, a *Califatului* ca supraputere mondială și, în interior, penetrării propriilor societăți de către rețelele islamice, se va prăbuși în haos. *Califatul Global* se va ridica pe ruinele vechii ordini mondiale.

Scenariul ar putea fi „*Apocalipsa*” reeditată în varianta islamică. Predicțiile futurologilor creștini indică și ele un moment critic decisiv pentru omenire, undeva în jurul anului 2030, urmat de trei decenii de război nimicitor și, în final, de reclădirea ordinii mondiale ca „fraternitate a supraviețuitorilor”.

În toată această evaluare, rezultat al colectării de informații din medii închise, greu accesibile, nu sunt luate în calcul legăturile private, „de afaceri”, dintre familiile unor președinți ai S.U.A., sau lideri politici europeni, și conducători autoritari ai unora din statele musulmane din așa numita „axă a răului”. Ar fi suficiente informații publice, cât să nu poată fi omise din analizele serioase, dar nici din speculațiile de senzație.

Așadar, nu s-ar putea spune că doar ignoranța ar fi cauza unora dintre marile erori americane în gestionarea relațiilor cu o lume musulmană profund divizată și cu sentimentele anti americane în expansiune, în care până și aliații puternici au trădat S.U.A., ieșind din starea de vasalitate, pentru a-și căuta propria cale și impune propriile politici regionale.⁵

Cu prilejul încheierii ultimului mandat de președinte,

⁵ Emanuel Todd în Interviu acordat lui Olivier Berruyer, postat pe histoireetsociete.wordpress.com, menționează Arabia Saudită, a cărei trădare S.U.A., din rațiuni subînțelese, nu o pot recunoaște.

Hamid Karzai a spus: „SUA nu au reușit să aducă pacea în Afghanistan pe care l-au invadat în 2001 (...) Afghanii sunt victime ale unui război străin pe propriul lor teritoriu (...). SUA nu au fost interesate să aducă pacea și stabilitatea în Afghanistan, ci mai degrabă și-au urmărit propriile interese și obiective”.

În lumea musulmană pacea și stabilitatea sunt continuu amenințate și tulburate după prăbușirea Imperiului Otoman, punerea în practică a Acordurilor Sykes-Picot (1914) prin care regiunea era împărțită între Marea Britanie și Franța și desființarea, de către Mustafa Kemal Atatürk a instituției califale otomane (1924), momente care au semnat pentru Orientul arabo-islamic, cea de-a doua mare catastrofă („*nabka*”), a destinului său fatalist, după pierderea Spaniei musulmane.

Un secol de tulburări, violente și război în „Casa Păcii” a condus la pragul critic al evenimentelor la care suntem martori. Radicalismul religios islamic nu este doar problema musulmanilor (peste 20 la sută din populația lumii), ci și problema celor peste 30 la sută creștini și a iudaicilor, fiindcă toate aceste trei religii monoteiste au influențat și condiționează organizarea și gestionarea statal-politică a popoarelor. Imperiul Arab (Califatul) care s-a întins din Peninsula Arabică până în Peninsula Iberică, Cruciadele creștine, Reconquista, cucerirea teritoriilor arabe de către creștini sunt și expresii ale politizării religiei, ca și fenomenul extremist generat de starea prezentă a lumii islamice.

Directorul FBI, James Comey, a declarat (17.09.2014), în cadrul Comisiei pentru securitate internă a Camerei Reprezentanților, că este îngrijorat de diaspora teroristă din Irak și Siria, în contextul în care luptătorii părăsesc grupările extremiste din aceste state și revin în țara natală. Sunt foarte îngrijorat de ceea ce se întâmplă. Sunt și mai îngrijorat de ceea ce va urma, a afirmat Comey.⁶

6 "The Wall Street Journal" (Statele Unite ale Americii) din 18.09.2014

Directorul FBI, șeful Departamentului de Securitate Internă, Jeh Johnson, și directorul Centrului Național pentru Combaterea Terorismului, Matthew Olsen, au prezentat (17.09.2014) în detaliu o serie de amenințări la adresa SUA în fața membrilor Comisiei Camerei Reprezentanților. Aceștia și-au exprimat îngrijorarea în legătură cu amenințarea reprezentată de Statul Islamic (IS), dar au avertizat că SUA trebuie să înfrunte mai multe vulnerabilități, inclusiv americanii radicalizați Online, care comit atentate teroriste pe cont propriu.

Potrivit Oficiului Federal german pentru Apărarea Constituției (BfV), până în prezent circa 3.000 de europeni s-au alăturat organizației teroriste „*Statul Islamic*”.

Militanții islamiști, care au ocupat aproape o treime din teritoriul Irakului și Siriei, reprezintă următoarea amenințare cibernetică de amploare, în contextul în care organizațiile teroriste își fac provizii de arme cibernetică de pe piața neagră.⁷ într-un document făcut public la 23.09.2014 de către

Departamentul de Stat al SUA, se arată că 62 de state (inclusiv din cadrul Uniunii Europene și Ligii Arabe) s-au înscris pe lista celor care vor oferi sprijin coaliției împotriva *Statului Islamic*?

În prima lună de la începerea campaniei de atacuri aeriene ale SUA împotriva *Statului Islamic* în Siria, peste 6.000 de noi recruți s-au înrolat în forțele sale armate. Aceste cifre, stabilite de Observatorul Sirian pentru Drepturile Omului, cu sediul în Marea Britanie, includ 1.300 de jihadiști străini.⁸

Potrivit oficialilor americani, pe lângă pregătirile Armatei SUA pentru lansarea unor atacuri aeriene în Irak și Siria împotriva grupării teroriste Statul Islamic, Agenția Centrală de Informații se pregătește pentru derularea de noi atacuri cu drone și pentru intensificarea operațiunilor

7 "Financial Times" (Marea Britanie) din 18.09.2014 - Hannah Kuchler

8 "The Times" (Marea Britanie) din 18.09.2014 - Tom Coghlan, Catherine Philip, Iona Craig

de culegere de informații.⁹

Secretarul Trezoreriei SUA, Jack Lew a declarat (18.09.2014) că Washingtonul lucrează cu comunitatea internațională pentru a tăia finanțările care ajung la gruparea „Statul Islamic”, un obiectiv pe care, însă, îl consideră complicat.¹⁰

Lucrarea ambasadorului Dumitru Chican îndeamnă la reflecții diferite de cele din anul 2010, al „revoluțiilor arabe”, în legătură cu „ce a fost?”, „ce s-a întâmplat?”, „unde s-a ajuns” și „ce mai urmează?” Diagnoza noilor realități este tulburătoare: *„Războaiele civile și religioase, măceluri în masă, epurări programatice pe criterii de ură interetnică și inter-confesională, asasinate cărora le cad victime cetățeni care nu au altă vină decât aceea de a nu fi împărtășit opiniile și „doctrinile” unuia sau altuia dintre noii „emiri” „aspiranți la a-și impune hegemonia absolutistă asupra țării sau, cel puțin, asupra unei părți a acesteia, războinici jihadiști pe „calea lui Dumnezeu” „mânați de singura ideologie și singura cultură care le este la îndemână aceea a înstăpânirii, cu orice preț, pe pământ a Legii lui Allah și a „adevăratei credințe”*”¹¹

La un secol de la semnarea protocolului secret dintre Marea Britanie (Mark Sykes) și Franța (Georges Picot), prin care cele două puteri coloniale și-au împărțit lumea arabă a Orientului Mijlociu, în „Casa Păcii” (accepția Islamului ca teritoriu, „Dar As-Islam”, în al cărui interior „Dar As-Salam” „Casa Păcii” războiul este interzis, restul lumii fiind tărâmul războiului, „Dar Al-Harb”) nu a mai fost

9]"The Washington Times" (Statele Unite ale Americii) din 18.09.2014 - Bill Gertz

10 "Este extrem de important să colaborăm cu partenerii noștri din întreaga lume pentru a identifica și a încerca să tăiem, pe cât posibil, fluxul finanțărilor care ajung la Statul Islamic. (...) Este o afacere complicată, deoarece nu există transparență, nici în ceea ce privește originea acestor bani, nici în ceea ce privește modul în care aceștia ajung la ei'. (...) Însă lucrăm la acest lucru și facem tot posibilul pentru a limita fluxul finanțărilor", a declarat Jack Lew pentru "France Presse"

11 Dumitru Chican, op.cit. p.l 15

pace. Ce este astăzi *Casa Păcii*?

„Societatea arabo-islamică tradițională a devenit nefuncțională și, mai mult decât atât, s-a fracturat într-un mozaic de comunități și confrerii secrete avându-și, fiecare, propriile unități de măsură, propriile miliții situate mai presus de lege și de autoritatea instituțională și morală a statului ț...) Forțele și grupările islamizante care au acumulat puterea politică sau care influențează traiectoria acesteia au reușit să transforme corpul social și moral arab într-o arenă în care se desfășoară, astăzi, conflicte pe care acesta nu le-a cunoscut în epoca modernă sau le

a experimentat în epoca feudalismului timpuriu.

Cum se raportează acest tip de societate la sistemul axiologic al lumii non-musulmane?

„Un asemenea islamism este, prin fundamentările sale doctrinare și ideologice, cu totul străin – și ostil – unor concepte pe care istoria le-a consacrat de mult: democrația, statul-națiune, egalitatea pe deasupra deosebirilor biologice, culturale, lingvistice, religioase sau etnice. Și ne putem întreba ce fel de valori promovează ismismul radicalizat pentru care democrația și egalitatea inter-umană sunt „fructe bastarde și putrede” ale Occidentului, iar libertatea de gândire și opțiune sunt atribute care aparțin în exclusivitate lui Allah-Dumnezeu?¹²¹³

Relația conflictuală dintre Orient și Occident este o realitate periculoasă, care, dacă se ezită a fi recunoscută, nu va putea fi abordată în afara barierelor care fac imposibilă comunicarea. Este calitatea acestei cărți și meritul autorului de a încerca să determine înțelegerea faliei dintre *spiritualitatea orientală* și *materialitatea occidentală*, sugerând în ce lume minunată am putea trăi dacă cele două dimensiuni s-ar complini în arcu de pace al armoniei planetare.

12 Idem, p.1 16

13 Ibidem, p. 117

Aurel I. Rogojan

PARTEA I-a

ISLAM ȘI ISLAM POLITIC

Capitolul I

De la „Orientalism” la Jihad: Islam și Homo Islamicus

Preambul în monumentală sa lucrare despre chestiunea orientală în context post-colonial „Orientalismul” (*Orientalism*, Vintage Books, 1978), profesorul, filosoful și politologul palestinianoamerican Edward Said elaborează o analiză a conceptului de „orientalism” - ca teorie, concepție și atitudine față de lumea „orientală” și de civilizația sa - afirmând, în esență, că orientalismul este „un mod de gândire fundamentat pe operarea unei departajări ontologice și epistemologice între „Orient” și între, cel mai adesea, „Occident”, distincție care încarnează „stilul caracteristic occidental de dominație, restructurare și reformare a Orientului. Un asemenea „orientalism”, afirma autorul, este, însă, un concept căreia îi este caracteristică polimorfia, un fel de Ianus sui-generis, cu mult mai multe chipuri decât personajul mitologiei antice, chipuri între care se regăsesc cel al unei religii, considerată fatalistă și retrogradă (islamul), dar și cel al unei spiritualități care a putut, de-a lungul vremii, să reziste și să supraviețuiască unei modernități excesiv de materialiste și consumiste. Portretizarea pe care o realiza Edward Said în urmă cu aproape patru decenii și-a pierdut din atractivitate și, sub șocul post-modernismului și globalizării, s-a retras într-un con de umbră, spre a lăsa loc unui portret - schițat, îndeosebi, după evenimentele de la 11 septembrie și, accentuat în contextul „primăverii arabe” declanșată în decembrie 2010 - din care ne privește un islam eminamente amenințător și obscurantist incapabil de auto-reformare, anchilozat în tiparele imuabile ale unui trecut istoric aureolat de propria mitosferă și rupt de continuitatea istorică, obsedat până la violență de întoarcerea la fundamentele dogmei, la Evul Mediu al

profetului Muhammad și al revelației mesajului coranic divin. Or, „orientalismul” descris de Edward Said s-a văzut cosmetizat odată cu lansarea doctrinei republicane și messianice a președintelui George W. Bush care, asumându-și „din poruncă divină”, precum el însuși mărturisește, statutul de apărător modern al creștinătății, a decis declanșarea celei de-a XIII-a Cruciade, nu împotriva „terrorismului” de sorginte religioasă islamică, ci împotriva Islamului. O suprapunere păguboasă care, asimilând *grosso modo*, cea de-a treia religie monoteistă a lumii cu subreligiile periferice radicale care recurg la argumente coranice, a putut să genereze faimoasa sentință potrivit căreia „tot ce este musulman este terorist, și tot ce este terorist este musulman (sau arab, într-o abordare mai punctuală) și să ducă, mai târziu, la întrebarea retorică pe care același președinte George W. Bush o formula referindu-se la ostilitatea - declarată sau nu - a lumii islamice față de valorile vestice, în general, și americane, îndeosebi: „de ce ne urăsc ei (arabo-musulmanii) atât de mult?”

O asemenea concepție continuă să fie împărtășită nu numai de dreapta politică radicală care inspiră politica americană în „campania globală împotriva terorismului”, ci și de un larg spectru al celorlalte forțe politice, inclusiv cele de la extrema stângă a eșichierului, promotoare fervente ale așa-numitei „islamofobii” față de pericolul „islamizării” lumii de mâine.

Nu este mai puțin adevărat că anumite dictaturi arabe și islamice, preocupate de justificarea propriilor practici și guvernări represive, au supralicitat o asemenea abordare, inducând în mentalul comun ideea că lumea arabă și islamică trăiește sub o permanentă amenințare din partea popoarelor care, prin însăși natura lor, ar fi înclinate către cotropiri, ocupații și subjugare a „Casei păcii” cum este denumită, tradițional, lumea islamică -, ceea ce ar impune o veșnică stare de veghe și solidaritate în jurul „guvernului protector”, singurul în măsură a

asigura neatârhnarea și unitatea națiunii (*urnind*) islamice și a statelor naționale. Astfel, islamologia clasică a făcut pași înapoi în favoarea abordărilor socio-politice și antropologice exterioare spațiului musulman și care opun un islam mitic unui Occident mitizat, și el, în aceeași măsură.

Cu începere din anii '80, modul de abordare a raporturilor dintre factorul politic și cel religios în societățile musulmane a fost puternic influențat de analizele comparativiste inspirate din opera lui Bernard Lewis¹⁴ în segmentele ei privitoare la relația dintre stat și Biserică, dintre laicism și religie: statului oriental – islamic, rebarbativ la orice abordare secularistă, îi este contrapusă paradigma modelului de organizare și guvernare occidentală determinată de relația laică modernistă între Biserica de la Roma și puterea secularistă europeană, relație stabilită încă din perioada Veacurilor de Mijloc. „Dacă statul occidental s-a aflat, încă de timpuriu, în relație de independență și chiar de opoziție față de puterea religioasă, statul islamic a fost, încă de la începuturile creării sale sinonim sau contopit într-o entitate indisolubilă cu spațiul religios în virtutea mesajului revelatoriu încrustat în tradiție și în intimitatea cea mai profundă a mentalului colectiv al societății și individului”, spune Bernard Lewis, iar concluzia care se desprinde este aceea că existența și durabilitatea unei instituții statale contemporane în afara Legii coranice este nu doar o utopie, ci chiar o erezie, așa cum scria Hassan Al-Banna, întemeietor al Mișcării Fraților Musulmani. Astfel, școala lui Bernard Lewis afirmă imperativul ca Islamul să fie abordat și analizat dintr-o împătrită perspectivă:

— Ca religie în care actul religios implică obligații imperative, îndatoriri și reguli de la care ființa umană

14 Lewis, Bemard : Le Désenchantement du monde, (Deziluzia lumii), Gallimard, Paris, 1985, sau Le Retour de l'Islam ” (întoarcerea islamului), Gallimard, Paris, 1985

(musulmană) nu i se poate sustrage fără riscul de a-și pierde însăși identitatea și apartenența spirituală;

Ca sistem etnic, politic și juridic (califatul, imamatul, sultanatul, emiratul) fundamentat pe temelia dreptului canonic coranic (*Sitari ia*) ca lege de esență divină, eternă, în care se întruchipează însuși Logosul transcendental stăpân absolut al individului și al mediului social în care acesta trăiește;

— Ca o comunitate în aceeași măsură spirituală și politică și care, sub numele de *Umma* - națiunea creată de apariția Islamului, înglobează întregul spațiu spiritual, religios, social, politic, moral și cutumiar al fidelilor musulmani;

— Ca teritoriu - *Dar Al-Islam*, Casa, tărâmul Islamului, în al cărui interior (*Dar As-Salam*, Casa Păcii) războiul este prohibit, acesta fiind permis și posibil doar în exteriorul „casei”, adică în tărâmul războiului (*Dar Al-Harb*), prin care se definește restul lumii non-musulmane, îndeosebi cea iudeo-creștină. Iar acest război „exterior”, considerat ca obligație individuală și colectivă ar fi „jihadul” din al cărui polisemantism, despre care vom discuta mai târziu, a fost reținut doar sensul de „război sfânt”, sau „război pe calea lui Dumnezeu”.

Islamul, asemenea oricărei alte religii, este purtător de canoane și norme care au servit drept temelie pentru elaborarea unor doctrine teologice rigoriste pe care teologii înșiși și, împreună cu ei, marea masă a credincioșilor și le-au asumat drept constitutive ale „legii divine” și, *ipso facto*, a voinței divine, intangibile și nesupusă niciunei abordări critice. Discursul contemporan despre *Shari* a se referă tocmai la aceste construcții doctrinare a căror origine profană a fost uitată și care, de-a lungul veacurilor, au devenit rituri, școli, secte, ordine - adică adevărate religii în interiorul unei religii. Și, ca și în celelalte religii, și legea canonică nu este lipsită de norme denunțabile prin chiar recursul la textele și izvoarele fundamentale ale Islamului: Coranul, Tradiția (*Sunna*)

despre faptele și actele Profetului și culegerea de Hādīth cuprinzând vorbele, sentințele și judecățile Profetului în diferite chestiuni dogmatice, sociale sau comportamentale. *La ikrahfī-d'Din* (în religie nu există constrângere), „la aminte, tu n-ai nicio putere asupra lor, singura ta datorie este să pomenști numele Domnului tău”, sau „Dumnezeu este cel care ți-a dezvăluit Cartea cu versete lămurite și cu altele care au înțelesuri ascunse și doar de Dumnezeu cunoscute. Iar cei înclinați să gândească astfel, vor urma calea către care îi cheamă inima și dorința de a tălmăci”, iată doar câteva versete coranice care pun sub semnul întrebării caracterul sacrosanct și transcendental al sectelor, școlilor etc. așa cum este acesta revendicat de întemeietorii lor.

În aceeași ordine de idei trebuie subliniată utilizarea supralicitată și abuzivă pe care atât orientaliștii, cât și islamiștii, o dau unor noțiuni și concepte precum „națiune islamică”, „jihad”, salafism”, califat”, etc. care au furnizat și continuă să furnizeze panoplia de arme utopice pentru numeroase mișcări religioase cu vocație politică, a căror multitudine explică și larga varietate și diversitate a sistemelor și teoriilor politice din lumea arabo-islamică, dimensiuni care nu pot fi reduse și incluse în tiparul simplificat al abordărilor occidentale ale relației dintre profan și laic, dintre stat și religie în reacție la ofensiva occidentală, la discursul islamofob actual și la orgoliosul „occidentalo-centrism” din zilele noastre, nu sunt surprinzătoare întrebările tot mai frecvent vehiculate în mediile islamice și islamizante contemporane: este teologia islamică capabilă să elaboreze și să pună în practică o cale de adaptare și de conciliere cu modernitatea istorică? Este posibil să se vorbească vreodată de un islam progresist? Și ce ar însemna, din perspectivă canonică și teologică, o „religie progresistă”? Este așa-numitul radicalism islamic o soluție la problemele lumii arabo-islamice de azi și de mâine? Și, oare, abordările occidentale ale Islamului și a experiențelor sale politice nu ar trebui să se întrebe, la

rândul lor, dacă ceea ce înțelegem azi prin „islam politic” nu este, în fond, expresia unei fronde identitare și culturale a unor societăți și popoare care încă nu au încheiat traiectoria decolonizării după obținerea independențelor statale și naționale și după intrarea într-o etapă de dezvoltare mai mult sau mai puțin socializantă, dar eșuată, ca experiență istorică?

Lumea arabă a Orientului Mijlociu ieșită, din primul Război Mondial, din era imperială a otomanismului, a parcurs permanenta stare de «a-/w-catastrofa, înfrângere –, generată fie de fatalistul sentiment al acelui *maktub* proverbial, ca predestinare, *cadatum* și *fatum* antropologic istoric și geografic, dar și ca experiență a dictaturii-laice sau seculariste –, a marginalizării, alienării și disperării potențată de aceeași veche și adânc înrădăcinată obsesie a „nostalgiei originilor”, a regăsirii biruințelor și gloriilor trecute.

Astăzi chestiunea islamului contemporan oferă, mai mult ca oricând, imaginea unui paradox Căci, în vreme ce religia islamică este privită și analizată ca fiind liantul și elementul modelator prin excelență al unei societăți oscilantă între situarea sa mai presus de istorie și frustrată de experiența dictaturii și, mai recent, de o „primăvară arabă” care nu dă semne că s-ar încheia prea curând, islamul care ar trebui „reabilitat”, „modernizat”, „adaptat”, rămâne un simplu exercițiu retoric, semantic și terminologic, adică un cod de simboluri academice. Iar realitățile vii demonstrează că, exceptând curente și structurile radicale, reacționare și violente, islamismul politic nu reușește – și experiența „primăverii arabe” a dovedit-o – să proiecteze perspectiva unor forme structurale sociale și politice viabile și credibile, străduindu-se să descopere modernitatea universală doar în aceleași paradigme ale propriului discurs religios și dogmatic.

Din toate timpurile religia s-a dovedit a fi o formă de manifestare atractivă și acceptată atunci, sau mai ales

atunci, când ea nu recurge la constrângeri. Manifestându-se liber, fenomenul religios a avut o substanțială contribuție la facilitarea primelor forme de cristalizare a conștiinței în sine, după cum, odată cristalizată, conștiința – inclusiv conștiința religioasă – a dinamizat, dacă nu chiar a determinat procesul de apariție a filosofiei, moralei, artelor și chiar a formelor timpurii ale cercetărilor științifice.

De-a lungul evoluției istorice, religia însăși este supusă impactului și influenței acelor legi și principii care guvernează factorul social, făcând ca ea să devină, la rândul său, un fenomen social cu forme și etape succesive de dezvoltare.

O asemenea abordare „evoluționistă” naște, în mod firesc, întrebarea dacă etapa de creștere, de ascensiune a unei religii nu va fi urmată de o etapă coborâtoare, de șubrezire și, în final, de dispariție a acesteia ca sistem codificat și instituționalizat.

O asemenea traiectorie nu este lipsită de precedente, dar în cazul celor trei mari religii monoteiste ale lumii am putea vorbi nu atât de o dispariție cât, mai curând, de o reșezare, reformare și adaptare a edificiului religios, fenomen care poate avea atât cauze care țin de natura intrinsecă a acestuia, cât și de cauzalități extrinsece, din afară, precum influența civilizației materiale, proliferarea unor „subproduse” religioase – sectele sau mișcările schismatice grefate pe trunchiul original, re-problematizarea post-modernistă a sistemelor și raporturilor ontologice și valorice etc., mai mult sau mai puțin evitabile, dar, cu siguranță, inacceptabile din perspectivă eclesiastică și ideologică.

În atari împrejurări, reacțiile de auto-apărare conservativă nu se lasă așteptate, manifestându-se chiar în forme extreme care își auto-asumă misiunea de imunizare față de invazia unor ingerințe alogene care ar „infesta” organismul religios. Elocventă este, din acest punct de vedere, manifestarea revivalismului sau a „revirimentului”

islamic contemporan numit, de cele mai multe ori prin sintagma de „fundamentalism islamic” Termenul nu este el însuși o invenție a Islamului, el s-a născut la sfârșitul secolului al XVIII-lea, în mediile protestante americane împărțite între susținătorii „aclimatizării” religiei la evoluțiile laiciste ale societății și cei ai întoarcerii la „fundamente”, la rădăcinile genuine ale religiei în forma sa mesianică a Evului Mediu. Este, acesta, sensul fundamental al fundamentalismului înăuntru 1 căruia Jihadul își redescoperă și își arată potențialul și sensurile.

Abordând chestiunea islamului în contemporaneitate, mai ales din perspectiva transformării acestuia în factor declanșator al unei „ciocniri” între civilizații, Samuel Huntington crede că *islamismul* înțeles ca un curent de diseminare societală a dogmei islamice a fost de la bun început o *religie* (sic!) a sabiei, glorificând victoriile militare și că textul coranic alături și împreună cu toate actele de credință ale omului musulman conțin prea puține interziceri ale violenței, „un concept de non-violență fiind absent din doctrina și practica musulmană”¹⁵¹⁶

Pe de altă parte, Frithjof Schuon („Să înțelegem Islamul. Introducere în spiritualitatea lumii islamice”, București, Humanitas, 1994), susține că „este foarte posibil ca imaginile Coranului să se inspire mai ales din domeniul luptei... Sufletul în 17

căutare de Dumnezeu trebuie să lupte Psihologic vorbind, combativitatea musulmanului este contrabalansată de fanatismul său; căci în viața spirituală, Jihadul este, mai întâi, unul al spiritului împotriva sufletului seducător (*an-nafs* al - *aminăra*) și aspiră, prin transfigurare, la conștiința Absolutului” (op. cit. p.63).

15 “In “Ciocnirea civilizațiilor și refacerea ordinii mondiale”, 1998, p. 393

16 Este o apreciere pertinentă pe care, în credința și doctrina musulmană o găsim exprimată sub forma “jihadului mare”, a luptei lăuntrice a omului cu propria natură umană aflată într-o permanentă căutare a sinelui pios și a comunicării cu Dumnezeu creator. Asupra acestei concepții vom reveni pe parcursul lucrării de față.

Fără îndoială, Islamul a apărut în condiții de luptă care au condus la expansiunea arabă și la construirea Califatului musulman întins din Peninsula Arabică și până în Spania și la frontierele Chinei. În asemenea împrejurări era firesc ca sentimentul religios să se orienteze către latura sa „belicoasă”, ca „război sfânt”, pe care scriptura islamică îl numește prin termenul de „jihadul mic”. Dar dacă, astăzi, Occidentul percepe ideea de Jihad exclusiv sub aspectul său militar manifestat în secolele de mijloc, vina nu aparține doar acestui Occident acuzat de „erezie” și „laicism” ci și, chiar în primul rând, acelei „religii de periferie” care este extremismul de sorginte religioasă prin care un Osama Bin Laden și emulii săi din zilele noastre speră să edifice viitorul prin întoarcerea la miturile și la practicile trecutului.

Revirimentul islamist contemporan, așa cum îl cunoaștem de câteva decenii, înseamnă, înainte de toate, repudierea influenței, dominației și a valorilor occidentale asupra identității, spiritualității și a „Casei islamice”. Așa cum Samuel Huntington recunoaște că tot ceea ce este universalism pentru Occident înseamnă imperialism pentru restul lumii islamice care se distanțează de standardele duble ale democrației occidentale: democrația este încurajată, dar nu și dacă îi aduce la putere pe islamisti (ca în cazul Iranului sau al Egiptului din zilele noastre), drepturile omului constituie o problemă în China, dar nu și în regimurile monarhice arabe aliate Occidentului, posesia unui arsenal nuclear este legitimă pentru Israel, dar devine o problemă în cazul Pakistanului sau Iranului. „Pentru Islam - afirma Fatima Mersini - Occidentul este materialist, brutal, represiv, traumatizant... El decide de unul singur dacă sateliții sunt folosiți pentru a-i educa pe arabi sau pentru a-i bombarda. El invadează viețile noastre” (în „*Islam et Démocratie*”, S.P.H. p. 315).

Capitolul II

Islam, islamism, integrist

1. De la „*Islamiya*” la islamul politic

Ultimele decenii au văzut năpustindu-se asupra lumii araboislamice un veritabil tsunami de radicalism religios animat de interpretări neconvenționale ale scripturii islamice. America și-a văzut lovite, la ea acasă, simbolurile puterii, prosperității și liderismului planetar, Al-Qaida lui Bin Laden a explodat, dând naștere unei galaxii proteice de „al-qaide” întinse din Mali și Algeria până în Irak, Yemen și subcontinentul indian, în statele arabe sunnite „primăvara arabă” a adus în prim plan islamul politic, Occidentul „eretic” (*kāfir*) și acuzat de ateism deviant (*ilhād*) s-a văzut și el devenind matrice a unei noi generații de jehadiști luptători „pe calea lui Allah”, radicalismul islamic este marea provocare pe eșichierul politic din Asia de Sud, Malaezia, Afghanistan, Filipine...

Cercurile academice apusene, ca și mollahii teologi și partizani ai revivalismului musulman prezintă acest fenomen ca pe o renaștere a cultului profetic, sau ca pe o izbucnire obscurantistă împotriva societății și statului – un flux de opinii și abordări care, în ultimă analiză, servesc, toate, intereselor și curenților ideologice și politice pe care le reprezintă și care nu vor putea fi înțelese prin simpla referire selectivă doar la caracterul exclusiv teologic și dogmatic religios al revirimentului islamic contemporan. Căci, pe de o parte, acest „renascentism” este prin sine însuși o negare a marii părți a corpului doctrinar și instituțional tradițional al Islamului și, pe de altă parte și în același timp, el are puternicele trăsături ale unei *ideologii politice* monolite, brutale și ireductibile a cărei capacitate de mobilizare a maselor este, cu certitudine, favorizată de retorica sa anticolonială și anti-occidentală, de discursul atractiv al chemării la întoarcere către „puritatea” neperversă a societății islamice de la începuturile acesteia și la distrugerea „forțelor satanice” ale modernismului și occidentalizării.

Conceptul de *Islamawiya* care este echivalentul arab al termenului occidental „islamism” a intrat în circulație având semnificația sinonimică a ceea ce înțelegem, în

general, prin sintagma de „islam politic”, a cărei definire exactă și unanim acceptabilă a constituit, constituie și cu siguranță va continua să constituie, subiect de aprinse, contradictorii și pătimase dezbateri nu numai între orientalismul occidental și discursul oriental islamic, ci și, în aceeași măsură, între formatorii de opinie din fiecare „tabără” în parte, fără ca, prin aceasta, să se fi ajuns la definiția ideală care să ofere preopinenților un *modus vivendi*, cel puțin în limita bunului-simț discursiv. Iar la originea acestei situații conflictuale se află un summum de cauzalități, între care, nu pe ultimul loc, se situează un viciu terminologic cu care toată lumea este de acord fără, însă a încerca, în același timp, să convină asupra unui remediu. Este vorba de necesitatea, în definitiv firească și de loc sofisticată, de a se face o distincție conceptuală lipsită de echivoc între termenii fundamentali ai sintagmei în discuție, adică între semantica termenului „religie” și cea a conceptului de „politică”, pentru a se putea dialoga, apoi, *sine ira et studio*, despre relația operațională dintre cei doi termeni ai ecuației.

Într-o definire simplificatoare, Islamul ca, de altfel, și celelalte două mari religii monoteiste ale istoriei omenеști – iudaismul și creștinismul – este o credință religioasă atemporală și aspațială care ține de raportul intim, moral, spiritual, atitudinal și comportamental între individ și Divinitate. În aceeași abordare simplificatoare, politica se definește ca un ansamblu de norme și reguli menite să organizeze și să gestioneze viața comună în cadrul unei entități statale. Din această perspectivă, prin Islam politic și, *mutatis mutandis*, prin creștinism politic și – cu anumite nuanțe ținând de însăși existența și coeziunea istorică –, prin „iudaism politic”, se înțelege acea credință religioasă utilizată pentru organizarea și gestionarea unui popor. Confuzia terminologică nu este însă, prin însăși elaborarea unei asemenea definiții, eliminată. A fost monarhia absolută franceză de dinaintea Revoluției de la 1789 un „catolicism politic”? Au utilizat Frații Musulmani egipteni,

avantajul oferit de „primăvara arabă” pentru a oferi societății o alternativă la dictatura laică a lui Hosni Mubarak sau pentru a acapara puterea și a impune egiptenilor o altă dictatură – cea religioasă islamică? Și de ce se discută astăzi atât de contradictoriu despre recunoașterea „caracterului iudaic” al statului Israel drept una dintre precondițiile procesului de pace cu palestinienii și, în general, cu lumea arabă?

Problema este cu mult mai complexă decât pare la o simplă lectură și detalierea ei nu face obiect al rândurilor de față.

2. Islamul nostalgic

Numărul musulmanilor în lumea contemporană oscilează în jurul cifrei de 1, 5 miliarde de oameni și credința islamică cunoaște un rapid fenomen de expansiune datorată fie fluxului migrator, fie prozelitismului, fie impactului pe care îl au mijloacele de interrelaționare umană prin rețelele electronice de comunicare, fenomenul generând, în mediile și în țările-țintă, reacția cunoscută sub numele de islamofobie – nu de puține ori suprasolicitată în scopuri cât se poate de mercantile, politicianiste și propagandistice. Dar această realitate a mișcării centrifuge islamice nu este lipsită de temeuri, în condițiile în care revivalismul radicalismului religios islamic produce așa-numita „generație a treia” a neo-jihadiștilor, adică a cetățenilor din statele non-islamice născuți, educați și integrați în aceste societăți, dar se convertesc la credința islamică, angajându-se pe calea „războiului sfânt” împotriva propriilor medii sociale și instituții statale. În Statele Unite, de pildă, sunt înregistrați, în prezent cca. 1 milion de americani convertiți la Islam.

Pe de altă parte, abordarea istorică și istoriografică nu poate obnubila, ba, dimpotrivă, trebuie să sublinieze adevărul că, în primele șase secole de existență a sa, Islamul și lumea araboislamică a avut contribuții de excepțională însemnătate la propășirea și îmbogățirea

cunoașterii, culturii și civilizației universale. Cu începere din anul 715 e.n., cuceritorii musulmani au întemeiat și au dezvoltat un imperiu (califat) întins din Peninsula Arabică și nordul Africii până în Peninsula Iberică și vecinătatea subcontinentului indian. Apartenența, în atari împrejurări, la credința islamică – pe care exegeza și teologia musulmană o consideră a fi treapta superioară și încheiată a revelației divine începută cu iudaismul și continuată prin creștinism – însemna un titlu de glorie și de apartenență la un popor și la o națiune biruitoare. Nu este, în consecință, surprinzătoare corelația cauzală pe care mentalul comun musulman o face între puterea religiei și gloria pe care aceasta a asigurat-o fidelilor săi. După cum, față de acest sentiment, nu este surprinzătoare percepția de astăzi, îndeosebi în mediile conservatoare islamice, a Reconquistei (722 - 1492) prin care prezența musulmană în Hispania a luat sfârșit, ca pe o „invazie” și o cucerire a „pământurilor Islamului” de către creștini. Cu începere din secolul al XIII, societatea islamică a intrat într-un declin progresiv, primit cu resemnare chiar și în momente de avans al „necredincioșilor” în „Casa Islamului”, între care, nu în ultimul rând, se cuvin amintite cucerirea Egiptului de către Napoleon Bonaparte și instituirea, după primul Război Mondial, a tutelei anglo-franceze asupra lumii arabe a Orientului Mijlociu. Or, la temelia revirimentului islamic contemporan, a politizării religiei și a fenomenului radical extremist se regăsește și traumatismul provocat de contrastul între gloriile medievale și starea lumii islamice în etapa post-colonială și a modernismului globalizator

3. Criza identitară a islamului contemporan

Confruntat cu un postmodernism agresiv și trepidant, în care vârful de lance îl reprezintă fenomenul globalizării și rapiditatea succesiunilor de situații și abordări, Islamul zilelor noastre se află într-o stare vizibilă de incertitudine și dezorientare, generată nu de faptul că el și-a păstrat identitatea care îl particularizează în sine și în raport cu lumea care îi este exterioară, ci tocmai pentru faptul – pe

cât de incomod, pe atât de greu acceptabil că și-a pierdut identitatea paradigmatică și imuabilă care mai persistă nu ca un tot unitar și original, ci ca un amalgam de identități care nu mai au în comun decât puterea memoriei istorice și dogmatice, pusă, și aceasta, la îndoială de către însuși mentalul individul și colectiv musulman. Este o situație în care toți religionarii islamici vorbesc despre Islam, dar despre un „Islam al fiecăruia”, regândit și reinventat, astăzi, de fiecare în parte.

Se evocă, chiar, posibilitatea de a face o distincție comparativă între multitudinea de „Islamuri” pe care, în contemporaneitate, și le revendică fiecare dintre adepții lor: islamul moderat, islamul politic, islamul radical, șiismul din istorica „Semilună Fertilă” și *adversarul* său reprezentat de islamul sunnit, Islamul salafist, islamul jihadist, islamul unei grupări precum Boko Haram, islamul wahhabit și așa mai departe, toate acestea afirmând tendința de a nu mai fi, ca până acum, secte, școli sau curente și confrerii teologice, ci cu precădere tipologii islamice, maniere distincte de a înțelege, de a interpreta și de a pune în practică „propriul Islam” Iar sursa intimă a acestei polimorfii identitare se regăsește într-o divergență cu rădăcini solid implantate în conștiință și care face, practic, cu neputință menținerea sau realizarea unui consens asupra a ceea ce este „permis” (*halal*) și interzis (*haram*), licit și ilicit în Islam, interpretarea acestor concepte definitorii ale Islamului genuin fiind lăsată la latitudinea individuală a sau a spiritului de clan *Casabiya*).

Se poate discuta dacă *identitatea islamică* este o realitate istorică sau doar o legendă medievală, dar nu poate fi negat că drama pe care comunitatea musulmană o parcurge în epoca modernității este pe cât de inedită, pe atât de reală, iar această dramă se manifestă prin dubla fragmentare pe care a provocat-o și o dezvoltă: un clivaj la originea căruia se află impactul modernității, pe de o parte și ruptura produsă în chiar corpusul *tradiției* ca unul din principalii „stâlpi” de susținere ai dogmei islamice, alături

de textul coranic. Iar modernitatea „iluministă” a fost adusă în interiorul lumii islamice de către era colonială ale cărei valori de import au lezat și au deformat în profunzime patrimoniul tradiției considerată ca matrice și reper identitar al individului și al comunității islamice (*umma*). Or această „rană” care sângerează și astăzi este tratată de fiecare, după propriile „terapii” morale și în funcție de interesele conjuncturale sau de durată ale fiecăruia.

Această criză identitară se desfășoară între nostalgia pentru cultura istorică și imposibilitatea de realizare a acestui deziderat și mixtura de fascinație, teamă și ezitare în fața alterității, a culturii „celuilalt” rămasă, aceasta, în memoria colectivă ca principal factor perturbator și, în final, distrugător al identității islamice tradiționale. O paranteză se impune aici: utilizarea frecventă în discursul contemporan al sintagmei „islam tradiționalist” este, credem, o tautologie cu totul inadecvată, în măsura în care – din perspectivă identitară – Islamul se confundă cu tradiția, aceasta fiind un *modus vivendi* al musulmanului, care îi oferă temeiul justificativ al însăși ființării sale ca „musulman”, guvernându-i viața în toate componentele sale antropologice și spirituale, până la comportamentul familial și relaționarea cotidiană în cadrul corpului social. Din acest punct de vedere, se operează o confuzie semantică și formală între ceea ce este „tradiționalist” ca atitudine și permanență identitară și ceea ce este „rigorist” și „puritan” în sensul interpretării literale, moștenite istoric, a mesajului și scripturii coranice. Se poate înțelege, prin această prismă, contradicția și incompatibilitatea care survin în momentul juxtapunerii între conceptul de „islam tradiționalist” și cel de modernitate ca negare a temeliilor existențiale ale individului musulman. Într-o bună măsură, ne aflăm în fața unei permanente aspirații la reconstituirea romantică, prin credință, a unicității lumii așa cum a fost aceasta creată de Transcendență ca parte a Universului și, în consecință,

sfidarea sentinței pe care Hegel o exprima în termenii următori: „Fiecare popor evoluează prin sine însuși după un ciclu constituit din naștere, dezvoltare, progres, regres și extincție” și mai grav, încă, se dovedește, pentru conștiința islamică, un alt postulat al filosofului german care în ale sale „Principii de filosofie a dreptului” scria că „un popor nu strălucește în istorie decât o singură dată, după care se scufundă în anonimat. Este, desigur, posibil ca acesta să fie capabil de asimilare a spiritului superior venit de la un alt popor, dar destinul său va fi pecetluit: fie își va pierde independența, fie va vegeta, copleșit de cele mai felurite lupte interne și exterioare”.

Spectator al propriei sale drame, Islamul își pune o întrebare fundamentală: ce ar trebui să facă pentru a aparține contemporaneității, fără a face niciun rabat la identitatea sa culturală și spirituală-istorică? Iar acest zbuluc antropologic se manifestă cu o acuitate mult mai vizibilă în afara „pământului Islamului”, adică, cu deosebire, în lumea occidentală: cum să supraviețuiești în afara Islamului și fără mediul identitar vital pe care acesta îl oferă fidelului său?

Modernitatea s-a desprins suficient de mult de matricea sa inițială pentru a deveni ea însăși un „receptacol universal” deschis și încărcat de tot atâtea valori și semnificații câți participanți la crearea acestora sunt.

Se poate, astfel, defini Islamul contemporan (modern) ca o entitate emergentă, un prototip care atrage atenția mai degrabă prin manifestările extrinsece, exterioare, decât printr-un conținut intrinsec și plin de substanță, o entitate care își sacralizează istoria în aceeași măsură în care își exaltă propriul *modus operandi* în contextul universal și maniera proprie de a fi gândi și a-l problematiza. „Islamul dorește cu obstinație să existe – deziderat egal pentru toate națiunile și credințele – asemănându-se, însă, din acest punct de vedere, cu corabia lui Tezeu a lui Plutarch, pe care atenianii doreau

să o mențină în forma originală, înlocuind, când era nevoie, scândurile și frânghiile putrede” (apud Hamadi Redissi la *tragédie de l’Islam moderne*, versiunea franceză, Paris, Seuil, 2007, p. 16).

Se pune, în atari conjuncturi, o întrebare care nu poate fi explicată doar prin starea de dezorientare și „reașezare” pe care o parcurge islamul contemporan. Lumea întreagă și-a manifestat indignarea când, la jumătatea lunii aprilie, gruparea jihadistă *Boko Haram* (cu semnificația aproximativă, în limba hausa, vorbită în Nigeria, Camerun și Niger, de „cultura occidentală este interzisă”) a răpit mai multe fete adolescente nigeriene cu intenția, declarată, de a le vinde în Yemen și în alte țări africane, după „salvarea” lor prin convertirea, cu pistolul la tâmplă, la „adevărata” credință islamică. Inclusiv Interpolul s-a implicat în identificarea și eliberarea prizonierelor. Cu toate acestea, nicio autoritate sau entitate religioasă islamică nu a exprimat o luare de poziție față de un asemenea act terorist criminal. Ar fi descurajant dacă și în acest caz, ca și în altele similare – deloc puține – a fost pus în aplicare principiul „fiecare cu... Islamul său”!

Este vorba, desigur, în cazul Islamului actual, de o identitate afectată de multiple clivaj e, dar fără a ignora violența condamnabilă cu care întreaga comunitate internațională se confruntă îndeosebi în ultimii 14 ani, credem că este vorba de o temă care nu poate trece sub tăcere realitățile contemporaneității: într-o lume în care coexistă paradoxul multiculturalismului și „tirania identitară” individuală, (fie ea confesională, culturală, etnică, naționalistă sau de altă natură) formele de manifestare a sincretismului sunt inevitabile, chiar dacă pluralismul este o fațetă a societăților democratice și a schimbului de raporturi existent între coordonatele spațio-temporale ale mondialismului. Rămâne de văzut dacă timpul și experimentele dramatice vor aduce sau nu în lumină o autoritate imparțială între multipli și capabilă să

concilieze tradiția cu modernitatea, trecutul cu viitorul și, mai ales, prezentul cu el însuși.

4. Islamul - între criza culturală și „invazia” Occidentului

Asupra stării generale pe care lumea arabo-islamică o parcurge în momentul de față, se manifestă, în chiar interiorul acesteia, o remarcabilă diversitate de abordări și opinii, atât ale elitelor intelectuale din acest areal, cât și ale celor extra-arabe și extra-islamice.

Este o diversitate în unitate, cel puțin din punctul de vedere al problematicii puse în discuție și ea poate fi simplificată prin referirea la manifestarea a doua curente mari de gândire, și anume: o primă școală care consideră și proclamă că această lume trăiește, în plan cultural, dar și economico-social, ceea ce este numit prin sintagma „o a doua renaștere” a națiunii arabe și cea de-a doua fiind tabăra celor care declară și încearcă să argumenteze că, dimpotrivă, națiunea și societățile araboislamice trec printr-o profundă criză valorică și de evoluție.

Ne vom opri mai mult asupra acestei din urmă orientări, nu pentru că ea ar fi mai aproape de adevăr sau pentru că argumentele ei ar fi de nediscutat, ci pentru surprinzătorul curaj cu care aceasta abordează prezentul și, mai ales, viitorul.

Hisham la it, unul dintre reprezentanții proeminenți ai acestei orientări critică graba cu care societatea arabo-islamică se deschide - fapt, în sine, pozitiv și apreciable - în fața ofertelor pragmatice și productive ale contemporaneității moderne și postmoderne (în sens de „contemporaneitate occidentală”): tehnologiile informaționale și industriale, confortul comunicării și rapida circulație a valorilor, care implică însăși revizuirea conceptelor tradiționale de Timp și Spațiu, în condițiile în care această „ideologie a progresului de import” nu este însoțită și de o reformă, dacă nu fundamentală, cel puțin echilibrată, a modului de gândire și de comunicare valorică cu modernitatea. Sau, cum spunea un sociolog român

contemporan, nu poți cumpăra un automobil produs în Europa pentru a-l umple cu dinamită și a-l face să sară în aer, după cum nu-ți trebuie un televizor cu cristale lichide pentru a urmări masacrele și decapitățile ordonate sau executate de cei care – conștient sau nu – caricaturizează înseși valorile și sensul genuin al Islamului. Dacă importi o tehnologie de ultimă oră, ești obligat să aduci, odată cu ea, și gândirea care a conceput-o! Elitele intelectuale ale lumii islamice și arabe, crede Hisham la it, se mulțumesc doar cu a elogia lozincile modernismului, fără a oferi, însă, și instrumentele proprii de conectare la modernitatea reală a lumii contemporane și de păstrare, în același timp, a specificului identitar și a echilibrului necesar între tradiționalismul identității și raționalismul occidental.

Credem că o asemenea abordare ca, de altfel, relația conflictuală din cadrul modern al raporturilor Orient-Occident se datorează și unei opoziții pe care și unii și ceilalți evită de obicei să o recunoască cu voce tare și anume aceea că, în vreme ce Occidentul s-a dezvoltat în plan material, evoluția Orientului a fost una cu precădere spirituală, cu mențiunea că nici Occidentul nu s-au dezvoltat numai material, după cum nici Orientul nu a evoluat numai în coordonata spirituală. Apoi, trebuie să afirmăm că progresul pe care îl numim modernism și postmodernism nu este, obligatoriu, un exemplu ideal de urmat în toate manifestările sale, după cum nu este nici expresia perfecțiunii și a unicului Adevăr existent sau numai imaginat.

În fond, întrebarea pe care ne-o punem în ceea ce privește „invazia culturală” occidentală se referă nu atât la aspectul emoțional-concurențial sau la criteriile care determină lumea orientală să abordeze critic și chiar negativist valorile Occidentului, cât la următorul aspect: ce valori oferim în schimb pentru a echilibra, sau pentru a contracara această „invazie”?

„Șocul Occidentului” despre care vorbesc gânditorii și academiștii lumii arabo-islamice nu trebuie, credem, să

fie combătut sau atenuat prin atitudini de refuz și anatemizare, ci, mai curând, prin căutarea unei armonizări critice care să permită coabitarea demnă și egală între „materialismul consumist occidental” și „spiritul tradiționalist islamist”. Din păcate, reacțiile la acest șoc venite dinspre polul arab și islamic se concentrează, aproape în exclusivitate, asupra „redescoperirii trecutului” și găsirii unor forme exterioare de prezentare a acestuia la masa dialogului cu ceilalți.

Am mai putea identifica și alte bariere care îngreunează, dacă nu împiedică de-a dreptul, comunicarea și acestea se regăsesc, pe de o parte, în faptul că proiectele moderniste culturale ale Occidentului sunt dinamizate și însoțite de ideea de hegemonie, putere și autoritate și, pe de altă parte, în incapacitatea sau inerția tradiționalistă a societăților și politicilor arabe de a înțelege tocmai acest adevăr și de a-i opune o replică adecvată.

Dacă vorbim de existența unei crize culturale și ideatice a lumii arabe și islamice, trebuie să subliniem, în același timp, și o altă realitate care oferă motive de optimism și încredere: angajată, inevitabil, în vârtejul globalizării, această lume înregistrează o distanțare progresivă, în plan ideatic și teoretic, cel puțin, de conceptele tradiționaliste și reformatoare în sens islamic ale unui Muhammad Abdo, Rashid Rida sau Hassan Al-Banna, pentru a-și cristaliza propriile concepte care să răspundă mai coerent și mai profitabil intereselor proprii în lumea de astăzi. Pe de altă parte, Occidentul, trezit de propriul șoc pe care l-a creat în relațiile cu restul lumii, pare a înțelege tot mai bine rațiunile așa-zisului reviriment islamic și faptul că politicile, aspirațiile și visele colonialismului, chiar și ale celui cosmetizat, trebuie depozitate definitiv în subsolurile istoriei.

În cartea sa „Problema culturală în lumea arabo-islamică”, apărută în 1998, politologul Radwan Al-Sayyid afirmă că profunzimea crizei culturale pe care o cunoaște

lumea araboislamică depășește limitele culturii, în sensul cel mai cuprinzător al acestui termen, pentru a deveni una din componentele esențiale ale crizei generalizate pe care această lume o traversează. „Intrăm în secolul XXI încercând să ieșim dintr-o criză cu multe chipuri între care, totuși, cel mai relevant este reprezentat de criza culturală pe care, după curente de stânga, o vor aduce curente islamiste”, spune autorul, lăsând, însă, să se înțeleagă că ieșirea din această criză va fi posibilă doar în măsura în care neoislamistii vor înțelege și vor accepta că ei, în primul rând, se află la originea unei asemenea crize și că ieșirea spre lume este singura opțiune pentru a asigura continuitatea și viitorul.

Recunoscând că Occidentul și Orientul continuă să fie separate de o mare prăpastie, subliniem o altă realitate pe care omul oriental și, cu precădere, cel musulman, o ignoră sau evită din varii rațiuni, să o recunoască, și anume aceea că Occidentul însuși pare a fi „plictisit” de acest „modernism” care durează de 200 de ani, în vreme ce Orientul islamic abia acum își problematizează și se străduiește să-și conceptualizeze raportul dintre sine și modernism.

În același timp, continuând să creadă cu obstinație că modernismul este sinonim cu „occidental”, adică „străin”, în vreme ce realitatea dovedește că modernitatea, în diversele ei forme de manifestare, este o fază firească pe traiectoria evoluției omenеști, cei care susțin această confruntare dintre ceea ce a fost și ceea ce se vrea a fi nu face decât să confirme că fiecare tabără este decisă să rămână ceea ce este, că acest conflict va fi privit, în continuare, într-un anume fel la Londra, Washington sau Paris și în alt fel în capitalele statelor și societăților islamice și arabe.

Dacă modernismul aduce în prim plan produsele rațiunii, ale independenței și ale frondei intelectuale și ontologice, se poate constata în același timp, că islamismul – și, mai ales, expresiile radicale ale acestuia este doar

parțial de acord cu această pretenție; el acceptă roadele, rezultatele utilitare ale acestui mod de gândire și acțiune, dar se depărtează de premisele științificeraționale care au creat produsele respective.

Tocmai din cauza acestei duble măsuri, respingerea schimbului de idei, însoțită, pe de o parte, de obstinația rimbaudiană care proclamă că „trebuie să fim neapărat moderni” și, pe de altă parte, de o obstinație similară a refugiului și rămânerii în tradiție, face dificilă înțelegerea imaginii și conținutului pe care trebuie să le aibă relația de reciprocitate a dialogului între modernism și Islam sau, în ultimă analiză, între Orientul Islamic și Occident.

Juiriigen Habermas gândește modernismul în termenii unui proces de demontare a radicalismelor și fundamentalismelor de orice fel și ori unde acestea s-ar manifesta și crede în imperativul înlocuirii lor cu concepte raționale și filosofice. Este o abordare care poate stârni neliniști, iar acest adevăr se regăsește în faptul că nu a reușit să-și găsească locul nici în Occidentul căruia Habermas îi aparține și care a născut cartezianismul, iluminismul și modernismul, pe de o parte, și arealul spiritual al lumii araboislamice, pe de altă parte.

Nu este cazul ca, de dragul conceptului, să se accepte cu tot dinadinsul un modernism suveran, hegemonie și exclusivist, dar nici totalitarismul, la fel de neproductiv, al unui tradiționalism transformat în Lege divină sortită să guverneze, laolaltă, spiritul și materia.

5. Laicism, reformă și politică

Trei simt segmentele politice în care societățile musulmane de astăzi caută, încă, un răspuns și o explicație la o asemenea involuție istorică: laicitatea, reforma și islamismul sau islamul politic.

În primul caz este vorba de cei care – elite politice, culturale și academice – consideră că unicul drum către redresare și reconstrucție îl constituie imitarea Occidentului, inclusiv importul și „aclimatizarea” valorilor și conceptelor sacrosancte ale acestuia: democrația,

liberalismul, pluralismul politic și cultural etc. Fără a-și nega propria identitate musulmană și orgoliul apartenenței la această națiune islamică, partizanii laicității cred că dimensiunea și manifestarea acesteia în Agora, în viața publică și instituțională trebuie limitată, dacă nu prohibită de-a dreptul, iar Legea islamică *Sharia* a cărei autoritate absolută guvernează toate aspectele vieții individuale și comunitare – de la cele comportamentale și vestimentare până la chestiunile juridice, instituționale sau legate de problemele păcii și ale războiului – exclusă cu desăvârșire și înlocuită cu dreptul laic. Un asemenea precedent a fost experimentat în Turcia post-otomană în care „părintele turcilor”, Mustafa Kemal (Atatürk) a declarat, în 1924, abolirea instituției califale, „occidentalizarea, remodelarea și modernizarea socială după model apusean” Cu toate acestea, laicismul contemporan – chiar și în Turciareprezintă o atitudine minoritară și chiar contestată nu numai de formațiunile și curentele islamiste, ci și de largi segmente ale societății. Iar această atitudine poate fi înțeleasă în măsura în care, într-o societate conservatoare și puternic religioasă și tradiționalistă, concepte precum cele mai sus amintite, importate *tale quale*, sunt percepute ca produse alogene, invaziv-distructive și instrumente ale unei „cruciade” subtile a „străinătății” și unelte de recolonizare, deculturalizare și deposare identitară. Iată, în extrase, considerațiile unui ideolog jihadist din zilele noastre, pe marginea conceptului de democrație așa cum este aceasta evaluată în mediile ultraradicale și ultraconservatoare islamice. Este vorba de iordanianul palestinian Abu Muhammad Asem Al-Maqdisi, fost mentor al liderului filialei irakiene a rețelei teroriste Al-Qaida, Abu Musab Al-Zarqawi care, notează, între altele: „... Principala amenințare la adresa hegemoniei islamice și a superiorității legii *Sharia* în societatea islamică vine din partea secularismului pe care America îl impune cu forța... Iar unul dintre cele mai nocive produse ale secularismului este democrația care abolește supremația legii *Sharī'a*

asupra societății. Democrația este fructul bastard și stricat al secularismului care urmărește izolarea religiei de viață și de instituțiile statale... Introducerea democrației în țările noastre va fi un grav act de corupție. Trebuie să ne strângem rândurile pentru ca națiunea noastră islamică să nu fie condusă după canoanele democrației seculariste...”

În ceea ce privește a doua alternativă, a reformismului, se poate spune că acesta are o atitudine ambiguă, propunând o „lectură occidentală” a scripturii islamice, încercând să ofere răspunsuri populiste la chestiunea modernității. Islamul este, în esența sa, compatibil cu valorile și atitudinile occidentale, susțin adepții reformatori, dar societățile islamice, care și-au uitat valorile proprii, au datoria să-și regăsească adevărata dimensiune identitară cu ajutorul civilizației apusene. Ambiguitatea acestei maniere de abordare este, desigur, discutabilă prin caracterul artificios și prea puțin realist al soluțiilor propuse: musulmanii, bunăoară, nu trebuie să critice și să respingă realizările științei, dat fiind că știința însăși este, la origine, una de sorginte islamică, afirmație susținută prin silogisme forțate: cuvântul „algebră”, de pildă provine din limba arabă. Algebra fiind esența matematicii și aceasta, la rândul său, fundament al științei, se înțelege, în consecință, că știința este una islamică.

Un asemenea reformism, bazat pe înțelegerea trunchiată sau pe lipsa de înțelegere atât a valorilor occidentale, cât și a celor islamice proprii, se dovedește falimentar la nivel intelectual și conceptual, dar nu este, în același timp, lipsit de atractivitate și avantaje la nivelul speculativ al jocurilor politice.

În sfârșit, cel de-al treilea răspuns posibil la provocările modernismului – islamismul sau islamul politic – va fi analizat într-o abordare mai largă în paginile cărții de față. Vom face, cu toate acestea, o incursiune preliminară și succintă asupra coordonatelor sale definitorii, remarcând că fenomenul islamist se distinge prin trei particularități care îl deosebesc radical față de

oricare altă formă de expresie a societății și mentalității islamice în concertul contemporaneității globalizante. Este vorba, anume, de aderența și devoțiunea nelimitată și necenzurată față de preeminența absolută a religiei, a credinței și a Legii islamice, în primul rând, de respingerea categorică a valorilor și a influențelor venite din afara „casei islamice”, în al doilea rând și, în sfârșit, de faptul esențial al transformării religiei în ideologie.

Din perspectiva acestor premise, isisamismul politic promovează ideea că dacă societățile musulmane se află, astăzi, la remorca civilizației occidentale din punct de vedere al progresului și prosperității materiale, spirituale, culturale și științifice, aceasta se datorează, esențial, faptului că musulmanii nu mai sunt, cu adevărat, adevărați musulmani. Iar acest lucru se datorează, înainte de toate, tocmai contactului „impurificator” și deformator cu civilizația extra-islamică și cu valorile și principiile ei. Iar această stare se cere imperativ corectată pentru regăsirea prestigiului, gloriei și puterii trecute, țel realizabil prin reîntoarcerea la origini, la „fundamentele” genuine și nealterate ale religiei așa cum au fost aceasta dezvăluite de Divinitate prin misiunea mesianică a profetului și cum au fost înțelese, asimilate, interpretate și aplicate de primii convertiți la noua religie încă în timpul vieții profetului Muhammad. În arabă, substantivul *salaf* cu pluralul *astâf* îi definește tocmai pe primii adepți ai lui Muhammad, pe companionii apropiați ai acestuia și pe primii patru califi „drepti” care i-au succedat la conducerea religioasă și socială a comunității islamice emergente și a produs, în timpurile moderne, apelativul de *salafi* desemnând un adept al întoarcerii la învățătura înainte-mergătorilor, adică un salafist, cuvânt din care derivă denumirea generică a acestei concepții - *salafiya*, sau salafismul din lexicul discursului nostru contemporan. Or, propovăduind întoarcerea la originile genuine și pure ale dogmei islamice, la „fundamentele” sale, salafismul are și caracteristica de a fi, în același timp, „fundamentalist”,

sau, cu un termen născut în discursul occidental, „integrist” ca denominativ pentru acel curent sau acel individ propovăduitor al puritanismului sever, al „integrității” religiei, curățită de orice impurități și amestecuri străine.

Este vorba, după cum lesne se poate constata, de aspirația la refacerea unui stil de viață și comportamental bazat în exclusivitate pe canoanele stricte și riguroase ale legii *Sharī'a* care, în forma sa exegetică actuală, este visceral opusă, așa cum, deja am arătat, oricăror modele, influențe sau concepte occidentale. O opoziție care nu împiedică, însă, recursul la o vastă cantitate de produse și avantaje care, după principiile *Sharī'a*, ar trebui blamate și respinse *de plano*, începând cu tehnologia (și, mai ales, cu aplicațiile militare, comunicaționale sau industriale ale acesteia) până la produsele medicale, farmaceutice sau de infrastructură logistică. Se ajunge, astfel, inevitabil, la un produs final hermafrodit: fondatorul revoluției islamice din 1979, ayatollahul Ruhollah Khomeyni, poate unul dintre cei mai severi și mai tradiționaliști lideri și clerici musulmani, a gândit revoluția sa ca temelie a unui stat și al unui regim de guvernare construit pe temelia Legii Islamice și a celor mai pure principii, tradiții și norme ale confesiunii islamice șiite. În realitatea, visul său s-a concretizat prin apariția unei *republici* dispunând de o *Constituție* și de un *Parlament* rezultat în urma unui *proces electoral*. Precum se vede, este vorba de un islamism care își adjudecă valori și practici de cea mai pură extracție apuseană, negând, în același timp, că o face.

Oricât ar părea de paradoxal, acest salafism puritan devenit o ideologie contemporană ca multe altele, nu poate să-și realizeze propria emblemă definitorie, aceea a reîntoarcerii la origini și la viața Evului Mediu și nici nu dispune de mijloacele și instrumentele practice pentru realizarea acestui țel. Dacă, desigur, excludem varianta fanatizată a acestei ideologii care s-a regăsit în recurgerea la constrângerea violentă așa cum a fost ea practică de

Talibanii afghani sau cum este pusă în lucru de mișcările salafist-jihadiste radicale precum Al-Qaida și francizele sale, gruparea „Statul Islamic din Irak și Levant” (Da’ Ish sau ISIL), „Frontul sirian Al-Nusra pentru ajutorarea poporului din Levant”, „Al-Qaida din Magrebul Islamic” (AQMI) din nordul Africii și Sahel, „Al-Qaida din Peninsula Arabică” (AQPA) și altele construite după același tipare ideologice și doctrinare. Din acest punct de vedere, am avansa ideea că, asemenea structuri și curente tind, mai degrabă, să găsească o cale confortabilă de adaptare la modernitate, păstrându-și imagistica islamistă.

6. Islamul islamizant

Islamismul, cu varianta sa sinonimică de „islam politic”, nu este o cale de întoarcere la origini. Dacă credința tradițională îi învață pe oameni să viețuiască în deplin acord și în armonie cu Legea și voința lui Dumnezeu, islamismul aspiră la construirea unei noi ordini umane și sociale. Primul este fundamental defensiv, cel de-al doilea este ofensiv-agresiv. Dacă islamul tradițional-quietist pune accentul asupra individului, celălalt își concentrează atenția și eforturile asupra comunității. Primul este un credo lăuntric, individual, cel de-al doilea se exprimă ca ideologie politică. Credința celor dintâi acumulează în ea un mileniu și jumătate de dezbateri, întrebări, exegeze, lungul efort de interpretare și explicare (*Igtihād*), în vreme ce islamistii – de regulă posesori ai unei acumulări culturale și științifice dobândite, de cele mai multe ori, în Universitățile din spațiul extraistamic – au aspirația către rezolvarea unor probleme existențiale, ontologice al căror caracter mai puțin penetrabil și accesibil îi determină să facă recurs la teologia islamică pentru a găsi rezolvări și răspunsuri.

Dacă, în general, tradiționaliștii și misticii quietiști musulmani manifestă teamă sau indiferență față de modernitate și de universul occidental, islamistii epatează prin contestarea acestuia, contestare care, în cazurile extreme, se manifestă prin actul distrugerii și lichidării

fizice, așa cum se poate vedea în cazul grupărilor jihadist-gaidiste, sau prin demersul expansionistinvaziv către Occidentul european și american. Pentru islamisții moderați, această ostilitate îmbracă forma actului non-violent pentru islamizarea cât mai extinsă a societăților primitoare din Occident. „Nimic nu va fi mai formidabil decât să văd acest continent tânăr, bogat și puternic care este America de Nord întorcându-se de pe drumul greșit pe care merge pentru a păși pe calea lui Allah” spunea un gânditor musulman american, ilustrând această țință a ideologiei islamismului contemporan. Contrastele enumerate mai sus, limitativ și aleatoriu, pun în evidență faptul că islamismul ideologic poate să constituie o amenințare pentru lumea extra-islamică, explicând, în același timp, atitudinea de distanțare a musulmanilor tradiționaliști care, nu de puține ori, sunt ei înșiși ținte și victime ale ideologiei și practicii islamiste. Cunoscuta parlamentară iordaniană și jurnalistă la un mai puțin cunoscutul cotidian de limbă arabă *Al-Sharq Al-Awsat* care apare la Londra, Tujan Al-Fayssal, definea islamismul drept „unul dintre cele mai mari pericole cu care este confruntată societatea noastră (arabo-islamică), un cancer care trebuie extirpat prin metode chirurgicale”.

Dacă se are în vedere caracterul practic al programelor și proiectelor islamiste, cel puțin în lumina precedentelor existente în secolul XX, se poate constata aspectul, nu lipsit de însemnătate, că, puternic limitat de suveranitatea dogmei religioase asupra gândirii ideologice și politice, islamismul aflat într-o neconținută ofensivă pentru acapararea puterii în stat recurge, pentru atingerea acestui obiectiv, fie la metode subminatorii și violente împotriva instituțiilor statului existent – așa cum s-a întâmplat, de pildă, în Iran, în Afghanistan, în Iran, în Sudan, în Egipt – fie la utilizarea statului și a pârghiilor acestuia, folosite ca vectori pentru promovarea proiectelor islamiste. În ambele situații, rezultatul s-a dovedit a fi, în grade diferite, falimentar dacă nu de-a dreptul catastrofal,

în plan economic, societal, al drepturilor și libertăților cetățenești, al egalității de opțiune confesională, ideologică, politică, spiritual-culturală și chiar al relaționării cu mediul islamic și cu componentele sectare ale acestuia, care nu împărtășesc cu necesitate islamul islamizant.

Capitolul III

Islamism, laicism și identitate socială

Islamismul, care contestă astăzi toate formele de laicizare, amenințând astfel efortul de reformă și modernizare în sânul entităților societate arabo-islamice, departe de a se manifesta ca segment al unei continuități ideologice și politice în devenirea și evoluția istoriei musulmane, se înfățișează mai degrabă ca un punct de falie și de ruptură pe traiectoria acestei istorii marcată și ea, ca și cea a societăților non-islamice, de fenomenul unui secularism empiric pe cât de intempestiv, pe atât de inevitabil. Dincolo de referințele teoretizante și de elaborările discursive ale gânditorilor, exegeților și ideologilor, islamul politic nu își are adevărata origine în dogma islamului, așa cum este aceasta transmisă de-a lungul timpului către contemporaneitate, ci într-un fenomen de blocare și contestare a realităților modernismului său, altfel spus, de rămânere a gândirii islamizante într-o stare de submodernitate sau cvasi-modernitate lipsită de viitor și de o etică închegată, credibilă și convingătoare. Se poate spune că islamul politic modern și contemporan încarnează și exprimă refuzul, de către ample segmente ale societăților arabe și non-arabe islamice, al modelelor, al paradigmelor de modernitate propuse dar incapabile de a-și duce la îndeplinire promisiunile. El, islamul politic, poate fi privit ca expresie a unei lumpen-modernități deziluzionate, a cărei primă victimă este identitatea umană însăși. Prin aceasta, gândirea islamizantă, islamul politic devin ele însele o forță, un vector și un instrument de defulare și de contestare a unei ordini prestabilite și de canalizare a

aspirațiilor sociale către o nouă ordine - confuză, proteică, vagă, dar atrăgătoare tocmai prin imprecizia și misterul structural care o înconjoară.

Structural și identitar, omul islamic este marcat de o puternică și perseverentă tradiție a paternalismului, a acelui mediu sau loc în care se regăsește pe sine și în care se simte protejat contra intruziunilor și agresiunilor morale și sociale: mai întâi familia, văzută ca unitatea de bază a morfologiei și funcționării societății (spre deosebire de gândirea renașteristă și de umanismul occidental în care valoarea supremă a noimei sociale este dată de omul-individ), apoi tribul sau clanul, apoi liderul. Un lider a cărui identitate poate fi identificată fie în persoana eroului, a șeicului, comandantului, emirului, califului, sultanului, regelui sau președintelui-conducător și părinte al patriei, fie într-o ideologie și o dogmă promițătoare. Iar din acest punct de vedere, lumea arabă a cunoscut aproape întreaga paletă ideologică și politică a vremurilor moderne: marxismul, naționalismul, panarabismul unionist-nasserist, baasismul, nasserismul, socialismul arab, „calea a treia” a gaddhafismului, comunismul și, în paralel cu acestea, formele în evoluție de la faza germinativă la cea militantistă a clericalismului islamic. Or, în ultima jumătate de secol niciuna dintre acestea nu a dovedit capacitatea și resursele de a concilia între propriile ideologii și aspirațiile individuale și comunitare ale individului musulman. Iar față de seria dezamăgirilor suportate într-o succesiune rapidă, ultimul protector de la care *homo islamicus* a fost nevoit să ceară și să aștepte împlinirea și protecția, a rămas Allah-Dumnezeu. De aici și până la exploatarea Divinității în scopuri prea puțin sau deloc legate de transcendență, distanța a fost aproape insesizabilă.

Închiderea în universul imediat al identității etnice, confesionale sau tribale, distanțarea de viața publică și chiar dezvoltarea mișcărilor migratorii sunt tot atâtea reacții la dezamăgirea față de un proiect falimentar al modernității, al progresului și prosperității și la tăvălugul

globalizării depersonalizatoare. Această „fugă” din Agora socială și ideatică este însoțită, de regulă, de recuzarea sistemului, de conflicte civile, violență, criminalitate, corupție, marginalizare, adică de tot atâtea tare exploatabile de diferiți actori autohtoni și externi.

Rolul și locul pe care ideea de laicism îl deține în gândirea arabă și musulmană contemporană este determinat, astfel, în bună măsură, de rolul pe care religia – în acest caz, Islamul – l-a jucat și este chemat să îl joace în cele trei mari lupte care au marcat nașterea și înfăptuirea modernității în diferite societăți și etape istorice: lupta împotriva dominației și hegemoniei străine, cea împotriva arhetipurilor feudaletradition ale și cea împotriva sistemelor naționale de guvernare opresivă, totalitară, polițienească și exclusivist-elitistă. Nu poate fi pus la îndoială, din acest punct de vedere, că islamul – asemenea ortodoxiei creștine în țările românești, spre a da un exemplu comparativ – a deținut un rol istoric fundamental în păstrarea identității naționale sau comunitare față cu agresiunea străină, fiind, în același timp, principalul izvor de legitimare a transformărilor și evoluției sociale și culturale, a coeziunii identitare, de unificare a grupurilor sociale respinse sau marginalizate. Dar odată cu apariția curentelor revoluționare din secolul al XIX-lea, religia ca element de determinare socială și-a epuizat, în bună măsură resursele, în favoarea unei gândiri și acțiuni seculariste în care locul de catalizator al societății a fost luat progresiv de marile idealuri laice ale epocii moderniste, în fruntea cărora s-au aflat ideile de libertate și neatârnare națională. Dar în ceea ce privește lumea arabo-islamică, în niciuna din cele trei mari lupte istorice sus-amintite, laicismul ca factor de conștientizare a rupturii epistemologice și filosofice cu religia, nu a fost utilizat ca portstindard al demersului de emancipare politică, intelectuală și culturală.

Cu excepția unor foarte restrânse cercuri intelectual-elitiste, nicio forță politică nu a simțit nevoia de a-și înscrie

laicismul ca temă pe agenda programelor sale și de a face din aceasta o motivație prioritară, toate sau aproape toate luptând pentru democrație, libertate de opinie și de conștiință, drepturi cetățenești și umane, justiție socială, statul de drept, fără a pretinde că ideologia laică este factorul cauzal și motor al luptelor duse pentru biruința acestor valori. Este contextul care a încurajat apariția și organizarea structurată a islamului politic ca alternativă eliberatoare la colonialism și la provocările timpurilor moderne.

Nu sunt puține studiile și analizele care abordează în încercarea de a le înțelege mai bine - relațiile dintre societățile arabe contemporane și laicism, opiniile predominante concentrându-se, pe de o parte, în jurul ideii că, în perspectivă, conceptele fundamentale precum religia, istoria sau comunitatea umană sunt sortite dispariției sau că experiența occidentală a separării religiei de contextul politico-social și adoptarea unei atitudini laice și laicizante generalizate reprezintă un proces cu dimensiuni universale - care nu este, deci, un apanaj exclusiv al lumii occidentale - aserțiune care conduce la concluzia potrivit căreia trecerea de la prototipul evoluției tradiționaliste, religioase, la cel al progresului laicist-modernist este un fenomen fatalmente inevitabil.

Numai că ascensiunea islamului politic în lumea arabă și în alte spații ale geografiei spirituale a reprezentat sau a fost receptat drept o provocare opusă orientărilor laiciste, cu atât mai mult cu cât apariția acestuia a fost însoțită de dezvoltarea fundamentalismelor religioase iudaice, creștine, hinduiste etc., care au evidențiat existența unei stări de glisare dinspre „apostazia” laică spre accentuarea religiozității și reproblematicizarea rolului și locului pe care religia l-a deținut și ar trebui să-l dețină în continuare în cadrul edificiului politic, social și instituțional public.

Din punctul de vedere al islamistilor înșiși, laicismul

este considerat (fără a fi pus, neapărat, în relație de sinonimie cu ateismul) un fenomen profund dăunător, fiind, în consecință, tratat cu dispreț și absolută adversitate. Din aceeași perspectivă de receptare, laicismul nu înseamnă decât separarea totală a statului de religie și deschiderea largă a porților de acces - în detrimentul credinței - a tot ceea ce nu ține de universul religios. În egală măsură, discursul islamist proclamă, ca pe un postulat, că laicitatea constituie o intruziune nepermisă în morfologia societăților musulmane - analiză care determină, din partea gânditorilor islamști, un refuz absolut al teoriei așa-numitei „laicități perpetue” a istoriei omenesci. Apariția și expansiunea islamismului constituie, în analizele teologice musulmane, pierderea de către religie a „teritoriilor” cucerite de laicism și, în ultimă analiză, dezagregarea însăși a conceptului de religie și credință.

Obiectivele laicității sunt considerate, din acest punct de vedere, reversul ireconciliabil al religiozității, astfel încât relațiile dintre cele două extremități au avut și vor continua să-și mențină caracterul adversativ și conflictual: laicismul respinge intersecțiile dintre stat și religiei, în vreme ce Islamul înseamnă „religie și stat”, sau „religie în stat” și mai înseamnă, cel puțin, un soi de frondă la „modernitatea liberală” a laicismului care încurajează individul și individualismul ale cărui virtuți le sacralizează, în vreme ce islamul proclamă preeminența comunității (cu nucleul său de temelie care este familia) și „disciplinizarea” drepturilor și libertăților numai în cadrul frontierelor în care le circumscrie religia.

În etica islamică, laicitatea dezrădăcinează sacralitatea și transcendentul și le scoate din mediul lor natural, pe când islamul adaugă chiar, un plus de sacralitate naturii cosmogonice și antropologice.

Să nu ignorăm, însă, că există și o serie de gânditori islamști care au elaborat definiții mai dezvoltate ale conceptului de laicism vorbind, bunăoară, de ceea ce ei

numesc „laicitatea parțială” care, opusă „laicității totale”, se limitează la a opera o separare între ceea ce este sacru, divin și ceea ce este „lumesc” și, *ipso fado*, de „elementul politic” ca factor generator de interminabile controverse. Mai surprinzătoare este, pe de altă parte, afirmația cercetătorului Georges Tarabichi care susține ideea că, în ultimă instanță, rădăcinile laicismului politic se regăsesc în practicile islamice – și aceasta încă din primele zile de cristalizare a noii religii – în care separația dintre religie și instituțiile statale a existat și s-a manifestat de-a lungul întregii istorii islamice. Potrivit lui Tarabichi, ostilitatea pe care islamiștii contemporani o arată față de laicism nu se datorează în realitate faptului că laicitatea ar încerca detronarea și extirparea religiei din stat și societate, cât, pur și simplu, faptului că aceasta a apărut și s-a conceptualizat, dezvoltându-se, în Occident, „uzurpând”, în felul acesta, prioritatea care s-ar cuveni Orientului islamic ca leagăn al laicității istorice și contemporane.

În general, se poate spune, însă, că abordările, definițiile și interpretările pe care nu puțini cercetători și activiști musulmani le dau conceptelor de laicism și laicitate se caracterizează, în largă măsură, printr-o tratare mecanicistă și anistorică, în sensul unei absențe cvasi-totale a dimensiunilor diacronice și al unei înțelegeri superficiale a experienței pe care societățile islamice și civilizația arabă au acumulat-o de-a lungul a aproape 15 secole. Este vorba, altfel spus, de o concepție bazată pe lectura și interpretarea literală a fundamentelor și prolegomenelor subiectului cercetat. Dacă prin laicism înțelegem, în mod limitativ, simpla separare a statului de religie și de instituțiile acestuia, atunci putem afirma că „statul islamic” (califatul arab) în perioadele cele mai înfloritoare ale evoluției sale – omayyadă, abbasidă și andaluză – oferă exemplul cel mai de necontestat a ceea ce înseamnă „statul islamic ideal” despre care vorbesc islamologii contemporani.

Islamul a fost stindardul și efigia în numele și la

umbra cărora s-au derulat politici, s-au realizat ambiții, aspirații și interese dintre cele mai diferite, au avut loc numeroase războaie și litigii, însă cercetătorii islamiști le analizează pe toate pornind de la premise și considerații de natură exclusiv politică, ignorând dimensiunea istorică. Cele peste patrusprezece veacuri de istorie a societății islamice au fost și perioade de existență a unui islam al politicii și politizant, care, însă, nu și-a făcut din religie un dușman, ci un aliat, ceea ce ne permite afirmația că istoria națiunii islamice a fost una a ceea ce am putea numi a unui „laicism credincios”. Este vorba, însă, de un model care nu a făcut o istorie decât la nivel sincron, evenimential, iar antilaicismul contemporan este „condamnat”, la rândul său, să nu lase umbre durabile în istorie tocmai pentru că sare peste 1.400 de ani pentru a se întoarce la „izvorul primordial”, la mesajul relevant, așa cum susține teoreticianul anti-istorismului religios și inspirator al filosofiei fundamentaliste moderne, Sayd Quth.

Disputa pe marginea raporturilor dintre abordarea religioasă și cea laică a problemelor vieții nu se limitează, din păcate, la interminabilele dezbateri academice, ea este mai mult decât atât, este izvorul din care curg și alte tensiuni legate de aspecte teoretice și pragmatice deosebit de importante pentru funcționarea armonioasă a societății globale contemporane: conținutul și sursele dreptului și ale jurisprudenței canonice, configurația și funcțiile statului modern, democrația și societatea, drepturile și libertățile omului, egalitatea dintre sexe etc.

În același timp, aceste zădărnici cu pretenție de academism, dar lipsite de onestitatea pe care o presupun abordările obiective, creează un handicap major și în ceea ce privește inițierea și desfășurarea reală și angajată moral și științific a unui veritabil și constructiv dialog între religii, culturi și civilizații.

Capitolul IV

Salafism, wahhabism, jihadism

1. Salafism

Apariția gândirii islamiste politice considerate sistem de gândire organizat și structurat ca exponent al unui curent politic isimic cu orientări radicale este situată, în general, la începutul secolului al XX-lea, atribuindu-i-se, drept obiectiv fundamental, cucerirea puterii politice, inclusiv prin lupta armată. Dar, înainte de a-și fi clarificat definitiv idealurile politice, islamismul s-a pretins a fi un curent de gândire reformatoare, având drept program reproblematicizarea teologiei islamice, reformismul fiind privit, din acest punct de vedere, ca o cale de purificare a credinței și practicii religioase de impuritățile acumulate de-a lungul timpului prin contactul cu civilizațiile non-islamice și cu valorile definitorii ale acestora. În realitate, primii gânditori reformiști nu își extind investigațiile asupra raporturilor dintre reforma religioasă și cea economico-socială, limitându-se a propovădui „înnoirea islamică” prin efortul și strădania individuală de căutare a noi înțelesuri și semnificații profunde ale religiei (*igtiḥād*). Este, de pildă, cazul reformistului „moderat”, Al-Afghani sau al egipteanului Muhammad Abduh (1839 - 1905), muftiu al Egiptului, considerat un reformator teologic liberal, cunoscut pentru atitudinea critică față de paradigmele dogmatice și ritualice învechite ale islamului.

Dar germenii și manifestări ale unui islamism purist și radical se regăsesc cu multă vreme înapoi în istorie, iar unul dintre cei mai cunoscuți înainte-mergători ai acestui curent este Ibn Taymiya, un teolog și jurisconsult kurd musulman născut la Harran, în 1263, în perioada tulbură a invaziilor mongole. Cunoscut pentru intransigența cu care a repudiat orice inovație

18 Sayyid Jalaluddin Al-Afghani (1838 - 1897), ideolog islamic și activist politic de etnie afghană pașună, unul dintre primii promotori ai ideii de modernism islamic și de unitate panislamică, în fața ofensivei și a presiunilor Occidentului.

(*bid a*) în dogma și interpretarea religioasă și pentru îndemnul repetat la „războiul sfânt”, Ibn Taymiya este

considerat astăzi, prin ideile sale radicale, unul din mentorii de primă mărime ai radicalismului islamic contemporan, îndeosebi al celui extremist-jihadist, iar lucrările și ideile sale au constituit sursă de inspirație și pentru teoreticienii moderni, din secolul al XIX-lea și al XX-lea.

Abordările fenomenului islamist contemporan, puse în relație directă cu principala sa formă de manifestare organizatorică și partizană a Fraților Musulmani, sunt afectate de asocierea superficială între conceptul de islam politic și sintagma „salafism”, pe de o parte, și termenul „jihad”, pe de altă parte, asociere între ceea ce lexicul și folclorul politic contemporan identifică prin „terorism islamic” și mozaicul de organizații, grupări, „fronturi” și grupuscule care îl practică, pe de o parte, și cu Mișcarea Fraților Musulmani, pe de altă parte, conducând astfel la apariția unor confuzii remanente și păguboase cât privește islamismul politic al zilelor noastre.

Credem, în consecință, că o clarificare terminologică, fie și sintetizată cât mai mult cu putință se impune.

Termenul de Salafism la care ne-am referit deja, succint, în altă parte a acestei lucrări este traducerea substantivului arab *salafiya* – care derivă, la rândul său, din numele *salaf* cu sensul de „înaintaș”, „predecesor”, „întâi mergător”, „strămoș” Uzual, sensul acestor nume subliniază esența însăși a filosofiei și gândirii salafiste (concept cu apariție și circulație în interiorul confesiunii musulmane sunnite) și anume, reîntoarcerea la originile nealterate ale Islamului, așa cum au fost acestea fixate în scriptura islamică și cum au fost practicate de „înaintașii” pioși prin care sunt identificați primii companioni ai Profetului și cei dintâi care au îmbrățișat noua religie propovăduită de *Rasulu-l-Lah*-Trimisul, Profetul lui Allah pe pământ. Prin rigorismul și puritanismul împinse la *extrem*, un salafist este ceea ce, în alte arii spirituale și lingvistice, corespunde unui credincios ultraortodox.

Filiația salafismului începe, imediat după extincția

primei generații a companionilor profetului Muhammad, cu școala hanbalită, cea mai radicală dintre cele patru mari curente de jurisprudență islamică, botezate după numele întemeietorilor lor - hanafismul, al cărui părinte spiritual a fost imamul Abu Hanifa (699 - 767), malekismul, fondat de imamul Malik Ibn Anas (711-795), teolog și jurist religios de la Medina, șafeismul, întemeiat de imamul Abu Abdallah Muhammad Bin Idriss Al-Shāfi y, curentul întemeiat de acesta fiind secta oficială a califatului Abbasid și nanbalismul, întemeiat de imamul Ahmad Ibn Hanbal (780 - 855), elev al lui Al-Sha A fi y. Considerată a fi pilonul de fundament al tradiționalismului și conservatorismului în gândirea islamică, școala hanbalită are astăzi adepți îndeosebi în Arabia Saudită, în Irak, dar și în Siria, Liban și Palestina. De-a lungul evoluției istorice, salafismul a cunoscut și cunoaște și astăzi două principale curente, respectiv Salafismul reformist - de la începutul secolului XIX, reprezentat prin gânditorii Jamal Eddin Al-Afghani și Muhammad Abduh care vor să impună o reformă în sensul lutherian al termenului, adică printr-o lectură și aplicare puristă și rigoristă a textelor sacre și salafismul contemporan care respinge cu fanatism orice idee de înnoire sau „invenție” (*bid'd*). Curentul a cunoscut și continuă să cunoască o progresivă expansiune în plan geografic, de la școlile coranice din subcontinentul indian până în rândul mediilor musulmane din Europa, unde se poate vorbi, mai curând, de un neofundamentalism tradiționalist care se dovedește a fi, nu de puține ori, o punte de trecere către extremism și către ideea de jihad planetar.

Dacă, în general, doctrina salafistă, propovăduiește și militează pentru întoarcerea la originile islamului prin imitarea atitudinală și comportamentală a vieții Profetului, a primilor săi companionii și a musulmanilor din primele două generații succesive acestora, precum și respectarea literală și rigoristă a Coranului și tradiției despre faptele și vorbele Profetului, în schimb, ea respinge *de plano* orice

interpretare teologică, rațională a scripturii, după cum respinge variantele vulgarizate ale învățăturii, dintre care nu lipsesc cultul sfinților și judecățile contrare principiului coranic al unicității lui Dumnezeu (*tawhâd*). Salafismul este, în același timp, un adversar ireductibil al modului de viață occidental, consumist și deviant în raport cu „adevărata credință”, conceptele de democrație și laicism aflându-se în fruntea oricărei liste virtuale a „păcatelor” imputabile Occidentului.

Salafismul contemporan cunoaște trei orientări, diferențiate între ele prin maniera de înțelegere și, mai ales, de aplicare în demersul cotidian a principiilor definitorii ale concepției și abordărilor salafiste puritane și rigoriste:

Salafismul quietist sau „șeik-ist”, inspirat de școala wahhabită (a se vedea mai jos) și de șeicii și ulemalele conservatoare tradiționaliste active, îndeosebi, în Arabia Saudită, Iordania și Yemen, poate fi considerat reprezentantul cel mai riguros al unei lecturi și abordări literale, *stricto sensu*, a scrierilor și tradițiilor islamice. Este un salafism „predicator”, care manifestă o anumită distanțare și un dispreț suveran față de sfera politicului și socialului și, în consecință, și față de curente și formațiuni angajate pe eșichierul politic precum Frații Musulmani, Partidul turc al Justiției și Dezvoltării, Partidul Al-Nahda din Tunisia ș.a.m.d. Sub îndrumarea unor teologi salafiști proeminenți, curentul acreditează credința că predica și îndoctrinarea non-violentă sunt suficiente prin ele însele pentru a revigora spiritul Legii islamice și a transforma – în sens islamistsocietatea națională și, progresiv, întreaga comunitate umană.

„Trezirea Islamică” (*Al-Sahwa Al-Islamiya*) este denumirea unei a doua orientări salafiste mai apropiată de elementul politic, creată în 1991 de șeicii saudiți Salman Al-Awdah și Safar Al-Hawali, ca manifestare împotriva fostului rege Fahd și a acceptării de către acesta a prezenței militare americane pe teritoriul saudit, după

primul război din Golf. Ideea „impurificării pământului sfânt al Islamului” de „cizmele cruciaților necredincioși” a cunoscut o diseminare sensibilă în alte state arabe sunnite și în rândul musulmanilor europeni care, prin implicarea în viața socială și în jocul politic, au reprezentat rivali politici notabili ai expansiunii „Frăților Musulmani” în prezent, curentul se află pe o traiectorie descendentă din punct de vedere politic, dar el a generat apariția așa numitelor „*sahawāt*” - miliții înarmate active, cu deosebire, în Irak, unde au luptat cu arma în mână împotriva prezenței militare americane de după invazia din 2003 și ulterior și activează, sub acest cognomen generic, și în alte state arabe în care jocul de dominou al „primăverii arabe” a produs răsumări de regimuri și stări de vid politic, inamicul lor fiind, de la caz la caz, statul sau alte miliții etnice și confesionale rivale.

Salafismul jihadist (*Al-Salafiya Al-Jihadiya*) reprezintă, se poate spune, „islamismul salafist revoluționar” promotor și practicant al violenței extreme împotriva „proximității îndepărtate” reprezentată de lumea occidentală și de evrei și de „proximitatea imediată” prin care sunt desemnate regimurile arabo-islamice corupte și deviate”, dar și alte confesiuni islamice (șiiții) și secte (coptii, sabeenii, ismailiții, alaouiții etc.)

Născut în cursul războiului afghan împotriva ocupației sovietice din anii '80, salafismul jihadist este un rezultat al simbiozei dintre ideologia și dogma wahhabistă și strategia luptei pentru putere a islamului politic reprezentat de mișcarea Fraților Musulmani. Afghanistanul a fost terenul aureolat de mitul victoriei împotriva puternicei Uniuni Sovietice și care a permis apropierea și consolidarea legăturilor între viitorii teroriști islamiști cu vocație militantă universală de la fosta *Gamaa Islamiyya din Egipt* până la *Grupul Marocan de Luptă Islamică*. Inspirați, cu deosebire, de ideile premergătorilor teoreticieni Ibn Taymiya, Muhammad Abdel Wahhab sau egipteanul Sayyid Qoth, acești *mujahedini* (luptători pentru

cauza Islamului), care aveau să se regăsească sub stindardul Rețelei Al-Qaida înființată de sauditul Osama Bin Laden, aveau să pornească o luptă sângeroasă împotriva „cruciaților și a sionismului”, reconstrucția statului musulman mondial” (califatul universal) și instaurarea Legii lui Allah pe Pământ. „Moștenirea spirituală „a lui Bin Laden avea să fie preluată în Irak, de iordanianul Abu Musab Al-Zarqawi, în Yemen de Anouar Al-Awlaqui, în Maghrebul arab de algerianul Abu Malek Drukdal, sau astăzi, în Siria de Frontul de Luptă pentru sprijinirea Poporului din Siria Mare (*Djabhat Al-Nusrd*) condus de Abu Muhammad Al-Julani, iar în Irak de Ibrahim Ali-Al-Badri, lider sub pseudonimul de luptă Abu Bakr Al-Baghdadi, al grupării jihadist-qaidiste „Statul Islamic din Irak și Levant” (*Dawlat Al-Islam fi Al-Iraq wa Al-Sham-Da'ish, ISIL, EIIL*).

2. Wahhabism

Ca mișcare politică și religioasă rigoristă islamică, Wahhabismul a luat naștere în jurul anului 1750, în regiunea Najd din actualul Regat al Arabiei Saudite și este astăzi, religia (secta) oficială a monarhiei și totodată recipientul ideologic din care s-au inspirat, în grade diferite, majoritatea mișcărilor islamismului politic și al salafism-jihadismului radical din zilele noastre. Curentul reprezintă în modul cel mai fidel ceea ce unii teologi sunniți mai vechi sau mai noi identifică prin sintagma „salafism textualist” (*salafiya nussiya*), aplicabilă unei lecturi strict textuale a dogmei islamice de la care orice abatere sau interpretare este prohibită și considerată ca o „invenție” teologică eretică și deviaționistă.

Circumstanțele de apariție a curentului sectar wahhabist sunt legate de nevoia unei reforme sociale și religioase a unei societăți încă nedebarasate pe deplin de „ignoranța” care a caracterizat societățile arabe anteislamice și dominate de mitologie, superstiții și „necunoaștere” (a adevăratului Dumnezeu-Allah unic și indivizibil). Este contextul în care primii wahhabiști au

încercat să elaboreze și să impună propria lor doctrină puritană al cărei radicalism este împins până la regarea și renegarea celor patru mari școli de jurisprudență islamică amintite deja hanafismul, malekismul, șafeismul și Hanbalismul –, chiar dacă acesta din urmă a fost matricea ideologică din care avea să se nască gândirea și practica wahhabistă.

Întemeietorul curentului este teologul conservator-radical Muhammad Ibn Abd Al-Wahhab Al-Tamimi (1703 – 1792), considerat, în convingerile sale salafiste, un moștenitor, continuator și dezvoltator al ideilor promovate de teoreticianul radical Ibn Taymiya, născut într-o familie de teologi hanbaliști din tribul Banu Tamim. Ideile sale au fost expuse pe larg în lucrarea intitulată „Cartea Unicității Divine” (*Kitāb Al-Tawhād*) în care respinge, *de plano*, spiritualitatea și practicile confesiunii musulmane šiite și orice compromis posibil față de modernizarea și reformarea societății islamice. Stârnind, prin ideile promovate, nemulțumirea și ostilitatea populațiilor din zonă, majoritar šiite, își găsește refugiu și protecție pe lângă un lider local, Muhammad Al-Saud (1705 – 1785), pe care îl convertește la propriile sale idei și principii. Inspirat de acestea, Al-Saud avea să încurajeze în sânul confesiunii sunnite ideea necesității de instaurare a unui stat teocratic conceput ca o nouă „Civitas Dei” islamică pe pământ. La începutul secolului al XIX-lea wahhabismul avea să se extindă în cea mai mare parte a Peninsulei Arabice: de la Mekka până în Hadramaut și actualul sultanat Oman – din sudul acestui teritoriu.

Sub influența ideilor dobândite de la mentorul său Abd Al-Wahhab, Muhammad Al-Saud, devenit între timp ginere și comandant militar al lui Abdel Wahhab, este cel care prin cuceriri teritoriale inspirate de ideile wahhabiste, avea să creeze condițiile propice pentru proclamarea regatului saudit, regat desăvârșit mai târziu, în 1924, când Mekka este cucerită de alianța Wahhab-Al-Saud. Abd Al-Aziz Ibn Saud a fost cel care, în 1926, s-a autoproclamat

drept primul rege al Regatului Arabiei Saudite.

Legitimitatea autorității acaparate de monarhia Al-Saud este fundamentată pe expansiunea doctrinei wahhabite printr-un intens misionarism religios (*da wa, predică*), desfășurată sub controlul familiei ALșeikh, formată din descendenții lui Abd Al-Wahhab. Acest prozelitism militant se va concretiza prin unificarea religioasă a Arabiei Centrale. În 1801, incitați de ulemalele wahhabite, beduinni din Najd și din teritoriile adiacente trec prin foc și sabie orașul Karbala, din Irakul de astăzi – centru spiritual al confesiunii musulmane šiite – și doi ani mai târziu pun stăpânire pe Mekka, sub conducerea lui Saud, nepot al emirului fondator. Intrând în sanctuarul din Mekka, Saud este cel care, personal, distruge fetișurile și statuile ridicate de „idolatrii” anteriori. Față de asemenea revoltă împotriva autorității temporale și spirituale a califatului otoman, Sublima Poartă ordonă diversilor șeici și șefi de triburi locale adoptarea de măsuri pentru stoparea expansiunii saudito-wahhabite. Zadarnic! în 1808 regatul se întinde pe cvasi-totalitatea Peninsulei Arabice, de la Marea Roșie până la Golful Persic, cu excepția teritoriului din sud-estul Peninsulei aflat sub conducerea sultanului din Masqat (Oman)

Cu începere din anii '60, familia regală saudită și aliații săi wahhabiți desfășoară o intensă și activă politică de prozelitism internațional wahhabit. Grație uriașelor resurse financiare și petroliere de care dispune, Arabia Saudită încurajează și susține dinamic – direct sau indirect – „wahhabizarea” ideologică pe o arie geografică largă întinsă din Pakistan până în Sudan și sprijină financiar și material, alte mișcări și curente islamice radicale islamice din Maghrebul Arab până în Cecenia, Daghestan și Afghanistan.

Înțelegerea în esența sa, a „culturii” și mentalității curentului salafist wahhabit și maniera în care aceasta se manifestă în cele mai mărunte aspecte ale vieții cotidiene a individului și societății, presupune sublinierea ideii

centrale pe care această filosofie a fost construită și anume aceea a conceptului de *Tawhâd*, adică unicitatea lui Dumnezeu, propovăduită de Profet și reafirmată de întremeietorul curentului, Muhammad Ibn Abd Al-Wahhab. Iar corolarul acestei idei centrale se regăsește în negarea existenței oricărui intermediar între Creator și ființa creată, prin intermediar înțelegându-se, în acest caz, sfinții și cultul sfinților, cultul strămoșilor și al morților sau „invențiile” sufice și mitologice. Din aceasta decurge, drept consecință firească pentru wahhabism, datoria demersului dinamic pentru eradicarea acelor „rețete” și subterfugii prin care omul fidel încearcă să se sustragă fatalismului, a sortii „predestinate” și să-i devieze traiectoria, rețete care se extind de la diversele practici de magie până la cele mai modeste acte umane cum ar fi, bunăoară, recursul la medic în caz de boală.

Un alt aspect al acestei unicității divine, așa cum este ea propovăduită de wahhabism, se regăsește în afirmarea ideii că ceea ce în Septiiaginta este cunoscut drept început al Universului și punct de naștere a omului și a traiectoriei sale istorice, corespunde, în wahhabism și din punct de vedere diacronic, momentului Revelației coranice. Orice practică, afirmație sau obiect care nu are vreo legătură cu viața, epoca și misionarismul Profetului este declarat drept ilicit și considerat o „născocire”, o invenție” umană repudiabilă.

Conștiința apartenenței la cel mai puritan rit al islamului este profund ancorată în identitatea fidelului musulman wahhabit, creând acestuia sentimentul unei superiorități aparte în raport cu restul credincioșilor musulmani, superioritate utilizată drept justificare pentru orice imixtiune în viața individuală sau publică, sub pretextul „purificării” acesteia. O asemenea atitudine nu este străină de maniera în care wahhabismul s-a propagat în mediile tribale, cărora le-a inculcat și le-a potențat sentimentul de superioritate moștenit din mentalitatea și tradiția beduină. Mai mult, în Arabia actuală acest

sentiment se exprimă prin raportare la întreaga comunitate islamică, fiind susținut în plus și de prezența pe teritoriul saudit a locurilor sacre islamice cărora monarhii wahhabiți le sunt „slujitori” – slujitori ai celor două moschei de la Mekka și Medina (*Khādim Al-Haramayn Al-Sharifayri*) și în timpurile moderne, de un sentiment elitist izvorât din influența politică legată de bogăția petrolieră.

O asemenea superioritate auto-asumată, adăugată la peste 300 de ani de istorie concurențială și violentă între wahhabismul sunnit și šiismul iranian explică, dincolo de retorica politică și tensiunile, suspiciunile și antagonismele care opun astăzi, monarhia wahhabită din Arabia Saudită regimului teocratic islamic din Teheran – ambele aspirând la statutul de mare putere regională, atât în plan teritorial, economic, politic, cât și în segmentul religios. Este vorba aici de o competiție cu semnificații mult mai profunde, care nu pot fi reglementate prin dialog diplomatic și prin mese rotunde și simpozioane, despre comunicarea inter-religioasă și interculturală, și anume este vorba despre conflictul ireductibil între *exportul de wahhabism* promovat de Arabia Saudită și *exportul de revoluție islamică* šiită iraniană care constituie, încă de la începuturile khomeynismului, unul din sloganurile predilecte ale regimului teocratic iranian.

3. Jihad și jihadism

Credințele și practicile islamice au la bază Coranul, dar interpretarea acestuia (ca, de altfel, și a celorlalte două izvoare ale dogmei – tradiția și ʿhadīth-ul care păstrează afirmații, judecăți și sentințe ale Profetului) rămâne, până în ziua de astăzi, controversată și inegală. Iar această realitate este mai vizibilă în cazul jihadului pentru care nu există nicio doctrină unică și universal acceptată, el putând fi înțeles, mai degrabă, ca un fenomen care înglobează orice formă de activism personal pe calea credinței, inclusiv prin actul militar armat cunoscut îndeobște sub numele de „război sfânt”. În general,

exegeții și erudiții teologiei islamice apreciază că actul jihadului belicos este o datorie colectivă, dar numai în măsura în care acesta are ca scop și finalitate, apărarea comunității și a „Casei Islamului” de intruziuni și agresiune exterioară. Această finalitate este nuanțată în cazul ideologiei militantist-jihadiste astfel: când fondatorii rețelei teroriste Al-Qaida, palestinianul Abdallah Azzam și Ossama Bin Laden, au elaborat manifestul dogmatic al demersului lor – inspirat din ideologia wahhabist-salafistă și din teoria despre Jihad a lui Sayyid Quth ei și-au fixat drept obiective lupta împotriva inamicilor din „proximitatea îndepărtată” (iudeo-creștinismul) și proximitatea apropiată (mediile, sectele și regimurile musulmane „deviaționiste”), ca etapă premergătoare a reinstaurării califatului islamic universal.

Lexemul Jihad, ca nume de acțiune, provine în limba arabă din rădăcina triconsonantică G (J, Dj) – H – D a verbului *Ga-Ha-Da*, cu sensul fundamental de „efort”, „strădanie”, „luptă susținută” cu sine, pentru depășirea unui obstacol, realizarea scopului urmărit, dar și „strădanie” pentru auto-corectare, autoperfecționare și trăire morală, numită chiar de către Profet prin sintagma „Jihadul mare”, ca act de voință interioară. Pe lângă această semnificație, termenul o prezintă și pe cea a efortului exterior, a sacrificiului pentru apărarea „prin toate mijloacele” a credinței, semnificație identificată prin denominativul de „jihadul mic” „Acum, că am încheiat Jihadul mic (adică instaurarea statului și a națiunii islamice-M/wna), este vremea să ne întoarcem la Jihadul mare”, spunea Profetul, adică la perfecționarea, prin strădanie personală a omului musulman ca prototip al omului perfect, a „omului universal” (*Al-Insān Al-Kāmil*).

În această lume exterioară a „jihadului mic”, latura miliară, belicoasă și ofensivă a jihadului a fost în asemenea măsură circulată în discursul oficial și public, încât celelalte accepțiuni semantice ale termenului au fost aproape cu desăvârșire trecute într-un con de umbră,

ignorante, minimalizate sau persiflate, ajungându-se - prin extrapolarea sensului extrinsec al conceptului - până la a se pune semnul sinonimiei între violența islamică și religia islamică însăși. Și oricât de mult s-ar strădui exegeții să prezinte marile cuceriri musulmane din veicul al VII-lea ca pe o misiune mesianică, misionaristă, nu poate fi obnubilat adevărul că acestea au fost un Jihad pus nu în slujba apărării Islamului, ci în serviciul expansiunii acestuia în geografia planetei.

În lumina evoluțiilor istorice ale fenomenului, se poate distinge o departajare în trei subcategorii a jihadismului, după statutul și situarea contextuală a militanților. O primă categorie este formată din așa numiții *mujahedini* (militanți) voluntari care nu se alătură jihadului în baza doctrinei și nu luptă împotriva propriilor guverne și regimuri statale sau a occidentalilor și evreilor, ci întreprind acest demers ca pe o datorie religioasă, fie la îndemnul familiei, fie al ulemalelor respectate, pentru apărarea islamului în interiorul acestuia. O a doua categorie de jihadiști este reprezentată de naționalismul religios care încă din anii '70 militează pe plan național intern pentru îndepărtarea regimurilor islamice „corupte” și „dictatoriale” și pentru administrarea statului și a societății de către guverne mixte laice și religioase. De-a lungul anilor, o parte dintre acești militanți s-au alăturat rețelelor și grupărilor care alcătuiesc așa-numitul „jihad transfrontalier” mondial. Este vorba, în sfârșit, de o a treia categorie, cea a jihadiștilor salafiști radicali a căror prezență s-a impus cu începere din anii '80 - 90, după constituirea rețelei teroriste Al-Qaida. Doctrina acestui jihad transfrontalier se regăsește sintetizată în recursul la strategiile violenței pentru restabilirea califatului musulman mondial și distrugerea sau convertirea la islam a „necredincioșilor” Situația acestui jihadism din zilele noastre este cunoscută. Așadar, după înlăturarea de la putere a regimului ultraradical al Talibanilor din Afghanistan și declanșarea de către fosta Administrație

republicană americană a președintelui George W. Bush Jr., a „campaniei anti-teroriste globale”, soldată cu decapitarea și dezmembrarea conducerii și a structurilor centrale ale rețelei Al-Qaida, ideologia acesteia a fost preluată și adaptată de un caliedoscop stufos de organizații locale. Obiectivul lor, post-Ossama Bin Laden, este instaurarea controlului în statele arabo-islamice subrezite sau falimentare și transformarea acestora în emirate și mini-state islamice, în perspectiva continuării într-o etapă ulterioară, a drumului către obiectivul peren al salafismului jihadist radical: distrugerea civilizației și a lumii non-islamice și instaurarea pe pământ a statului mondial islamic și a Legii *Shari a*. O virulență aparte, din această perspectivă, o reprezintă celulele de filiație qaidistă din Europa, chiar mai radicale decât cele din regiunea Orientului Mijlociu și animate de credința că poartă „o bătălie mitică și 19 apocaliptică împotriva Răului reprezentat de lumea creștină”.

„Ceea ce au în comun marea parte a islamiștilor radicali jihadiști este frapanta lor tinerețe, fapt care explică și reușita facilă a procesului de spălare a creierelor, îndoctrinare religioasă și inoculare a spiritului de frondă împotriva familiei, a societății, a statului și, în final, a tot ceea ce nu face parte din Casa Islamului încercând să elucideze, procesul intim și relațional al apropierii de rețelele qaidiste a tinerilor candidați la Jihad, 21

Marc Sageman crede, pe baza interviurilor cu un număr de 172 de prizonieri qaidiști, că legăturile sociale reprezintă un element social esențial și predecesor al angajamentului ideologic. Statutul de relativă privațiune, predispoziția religioasă și atracția ideologică sunt condiții necesare deși insuficiente pentru a explica decizia unui tânăr de a deveni jihadist.

Rămân, încă, într-un colț de umbră rațiunile care îi determină pe cetățenii occidentali – convertiți sau nu la Islam – să accepte intrarea în rândurile jihadului și

plecarea pe fronturile de luptă ale acestuia așa cum s-a întâmplat în cazul conflictului intern din Irak și al războiului civil din Siria. Probabil că rasismul, izolarea socială, nemulțumirile față de societățile de origine, spiritul de aventură, șomajul și ambițiile personale pot fi menționate printre factorii favorizanți ai unor asemenea decizii extreme.

4. Jihadismul – o viziune asupra lumii

Asemenea tuturor curentelor și școlilor salafismului, principiul fondator și ghid ideologic al jihadismului este cel

19 Ekelman, Dale și Picători, James *Muslim Politics*, Princeton University Press, 1996

20 Al-Huseini, Munzir, în Special Dispatch Series, TV Al-Arabiya, 3 martie 2006

21 Sageman, Marc *Understanding Terror Networks*, University of Pennsylvania Press, 2004 teologic al monoteismului, sau al „unicității lui Dumnezeu” (*tawhâd*), principiu care, de altfel, constituie pilonul pe care este construită întreaga credință, religie, ideologie și dogmă islamică. Ceea ce diferențiază jihadismul și, cu deosebire, jihadismul contemporan, de abordările tradiționaliste se regăsește în „aplicarea acestui concept teologic și asupra societății, în vreme ce, până atunci el se referise exclusiv la Divinitate. Din acest punct de vedere societatea este, sau ar trebui să fie, o reflectare a unicității transcendente, a celui *tawhâd* imanent care, fiind coordonată identitară definitorie a esenței divine, trebuie să se regăsească și în morfologia societății construită pe temelia acestui concept... Abia atunci se va putea vorbi de suveranitatea absolută a lui Dumnezeu (*hākimiyyd*) asupra ansamblului vieții individuale și a societății

Pornind de la acest postulat, salafismul în general și salafismul jihadist, în egală măsură, resping tot ceea ce este adăugat la corpusul tradiției pure, neacceptând decât lectura literală a revelației, ea însăși redusă la un cod binar de practici – licit și ilicit, sau îngăduit și oprit.

Un asemenea mod de devoțiune este însoțit de un

dublu fenomen de deculturație și detentorializare desfășurat după paradigma care asigură apariția și funcționarea sectelor din descendență islamică; ele se ridică împotriva „islamurilor” tradiționale și a identităților locale dar se constituie și se autoproclamă drept entități comunitare abstracte, bazate pe demersul individual de supunere față de voința divină și de dobândire, în consecință, a protecției și satisfacției transcendente.

După acest tipar, actualul succesor la conducerea rețelei Al-Qaida, doctorul Ayman Al-Zawahiri vorbea în 2003, despre invazia americană în Irak ca despre un *remake* al cuceririi Bagdadului de către mongoli în secolul XIII, sau despre Reconquista creștină a Spaniei musulmane în veacul al XV-lea, evenimente care pentru teologii musulmani și în memoria istoriei colective, reprezintă traumatisme și amenințări existențiale la adresa națiunii islamice (*umma*). De pe această poziție, mentorul

22 Roy, Olivier: *Généalogie de l'Islamisme*, Paris, Hachette, 2002, pp. 59 – 60

spiritual și cofondator al rețelei Al-Qaida, Abdallah Azzam vorbea despre obligația pe care fiecare bun musulman o are de a duce Jihadul atât împotriva „necredincioșilor” din Spania și Portugalia, cât și a „ocupanților uzurpatori” ai Palestinei, Bosniei și Ceceniei.

Pe acest fond s-a născut și persistă profunda convingere a jihadismului salafist potrivit căreia națiunea islamică este astăzi ținta unei conspirații universale a „cruciaților” occidentali, în alianță cu „sionismul” mondial. „Națiunile (creștine) s-au pus de acord să-i atace pe musulmani asemenea unor vampiri”, scriau în acest sens Ossama Bin Laden și Ayman Al-Zawahiri în „Declarația constitutivă a Frontului Mondial pentru Jihad împotriva evreilor și a cruciaților” Iată o idee nutrită de tradițiile mesianice și apocaliptice: decăderea moravurilor sociale ca și catastrofele naturale și conflictele armate care au lovit „pământul Islamului” în ultimele două decenii sunt interpretate ca un semn că Dumnezeu și-a întors fața de la

supușii lui, condamnați la pieire dacă nu vor reveni, cât mai repede, la „calea cea dreaptă” a „adevăratei credințe” Iar reconstrucția califatului universal este doar un pas către această „adevărată credință” „Stabilirea unui stat islamic în lume nu este o sarcină ușoară, dar în ea rezidă salvarea națiunii islamice”, se mai spunea în susmenționată declarație - anunț al nașterii rețelei Al-Qaida.

Noua „*umrna*” „imaginată de jihadism respinge noțiuni precum cea de cetățenie sau dreptul secular și accesul la educație și cultură, considerată un produs corupt al lumii creștine. Această ostilitate viscerală împotriva valorilor culturale se exprimă chiar în denumirea uneia dintre cele mai sângeroase mișcări jihadist - salafiste - Boko Haram din Nigeria, nume care, în limba locală hausa, semnifică literal „educația vestică este interzisă” Abordând, în manieră proprie, teoria huntingtoniană a „ciocnirii civilizațiilor”, discursul jihadist revine insistent la distincția clasică între conceptele de *Dar Al-Islām* (Casa Islamului, cu sensul de „lumea islamică”) și *Dar Al-Kufr* (Casa Necredinței, a Ereziei), dar cu o conotație nuanțată: ambele „case” sunt teritorii în care se află necredincioși, iar infiltrarea islamului în spațiul apusean face ca lumea întreagă să devină un areal difuz, în care conviețuiesc ambele tipuri de „case”.

Viziunea jihadistă diferă fundamental în planul decupajului geografic și geopolitic de concepția islamului clasic, iar în plan conceptual, spațiul extra-islamic este privit ca un spațiu care poate fi cucerit în favoarea imperiului islamic. Jihadismul, fără a renunța la aspirația expansivă își elaborează discursul în termenii auto-victimizării și dorinței de răzbunare și distrugere a lumii non-islamice, care este văzută ca provocatoare de atâtea traume în istoria „Casei islamice” Se înțelege că o asemenea „vendetta” se referă nu numai la „cruciații necredincioși și la evrei”, ci îi are în vedere și pe cei care, în spațiul intra-islamic - indivizi simpli sau guverne și regimuri statale - întrețin, într-un fel sau altul, relații cu

spațiul exterior anatemizat sau primesc și utilizează valorile materiale și spirituale ale acestuia.

5. Țintele jihadului *manu militari*

Esența profundă a gândirii jihadist-salafiste este intim legată de concepția asupra „omului musulman” ca nucleu al doctrinei intitulată *al-walā wa-l-barā*, traducibilă prin „loialitate și infidelitate” sau în altă variantă, prin „legământ și sperjur”, sintagmă îndelung dezbătută de jurisprudența rigoristă medievală. Acest principiu crucial definește identitatea musulmană în raport cu disponibilitatea sa de angajare și participare activă la „războiul sfânt” și înclinația sa naturală de a iubi și a adora tot ceea ce este islamic (deci adevărat) pe de o parte și de a urî ceea ce este nonislamic (deci fals) pe de altă parte.

Această doctrină constituie o distanțare netă de sunnismul ortodox tradițional care nu cere fidelului musulman decât respectarea constantă a celor cinci „stâlpi”, adică îndatoririle fundamentale ale bunului credincios: mărturisirea de credință (*sahāda*), rugăciunea, postul ritualic, efectuarea pelerinajului la Mekka și plata daniei. Or, în afară de a afirma, după o definiție foarte selectivă și prea puțin convingătoare, superioaritatea absolută a Islamului în raport cu celelalte religii monoteiste, doctrina jihadismului promovează metoda anatemizării (*tafkār*, despre care vom vorbi în paginile următoare), folosită cu un zel deosebit ca armă de luptă ideologică și ca argument al militantismului violent împotriva „inamicilor” declarați sau numai imaginați, musulmani sau non-musulmani, catalogați ca atare, prin aplicarea sui-generis a cunoscutului principiu juridic *ex aequo et bono*, apostăți, ipocriți, devianți, pentru simplul motiv că nu împărtășesc propria „morală” a jihadismului.

Astfel, pentru teoreticienii și doctrinariii jihadismului, acesta devine și este propovăduit drept singura cale pentru „recrearea” societății musulmane „pure” și unificarea tuturor musulmanilor într-o națiune islamică capabilă să implementeze în lume „adevărata religie” a

Islamului. În pamfletul său *Apărarea pământului musulmanilor - principala îndatorire a individului*, scris în 1984, cofondatorul Al-Qaida, Abdallah Azzam, prescrie jihadul drept obligație personală (*fard ayn*) aducând și motivele justificative: pentru evitarea căderii în păcatul infidelității față de Dumnezeu; pentru că adevărații oameni sunt rari; pentru ca musulmanul să nu apuce pe calea care duce către Infern; pentru a urma pilda strămoșilor întâi-mergători de a stabili o temelie solidă necesară expansiunii islamice; pentru a-i apăra pe cei asupriți și nedreptățiți și pentru... frumusețea martiriului pe calea lui - Dumnezeu ¹⁷¹⁸

La rândul său, Ayman Al-Zawahiri, sintetizând obiectivele fundamentale ale jihadului, scria în pamfletul său „Cavaleri sub 24

stindardul Profetului” „A-i ucide pe americani și pe aliații lor creștini sau musulmani este o datorie impusă oricărui musulman în stare să o îndeplinească, oriunde s-ar afla, până la eliberarea moscheii Al-Aqsa și a Marii Moschei de la Mekka, până când armatele lor vor fi alungate din pământul Islamului cu mâinile tăiate, cu aripile zdrobite și incapabile de a mai face rău fie și celui mai umil musulman”.

6. De la „protestanții” islamului la *Takfir* și *Hegira*

Egiptul anilor 1970 și mai apoi, cvasi-unanimitatea Orientului arabo-islamic, au devenit teatru de operațiuni al uneia dintre cele mai sângeroase și brutale structuri organizatorice a jihadului salafist, auto-intitulată „Takfir wa Hijra” (*hegra* în pronunția dialectală egipteană). Prin brutalitatea extremă a acțiunilor sale (asasinate sumare, măceluri colective) împotriva unor victime non-islamice, de obicei creștini egipteni și sudanezi sau grupuri turistice venite din Occident, gruparea s-a impus cu rapiditate în

17 Citat în Cook, David Understanding Jihad, Berkeley&Los Angeles, University of California Press, 2005, p. 105

18 Fursân tahta rāyat rasul Allah, site Manbar Al-Tawhid wa—Jihad (Tribuna monoteismului și Jihadului), tawhed.ws, 2004

atenția cercurilor mediatice și a instituțiilor polițienești și de securitate anti-teroristă. Gruparea a apărut ca prelungire a unei mai vechi structuri islamiste, *Gamaa Al-Muslimin* (Gruparea Musulmanilor) creată în anii '60 ca o franciză a mișcării egiptene a Fraților Musulmani, inspirată ideologic mai ales din ideile teoreticianului radical Sayyid Quth.

Gruparea a adus în același timp în circulația publică un concept existent în stare latentă în teologia islamică, dar prea puțin vehiculat în afara mediilor dogmatice tocmai prin lipsa de manifestări practice din perioadele anterioare și anume este vorba de conceptul de *takfir* și cel de *takfirism*. Din punct de vedere semantic și etimologic, lexemul *takfir* este un derivat nominal al verbului arab *kāffara* pentru care lexicoanele arabe înregistrează sensurile de „a blama”, „a condamna”, „a declara pe cineva (un individ sau o comunitate) drept infidel, trădător al religiei islamice, deviant de la „adevărata credință”, de unde și semnificațiile consecutive de „a excomunica”, „a anatemiza ca eretic” Persoana sau grupul căzut sub incidența unei asemenea acuzații se numește *kāfir* (păgân, necredincios), preluat în limba turcă sub forma *gâvur*, de unde a ajuns, în Evul Mediu, și în limba română, ca *ghiaur*, aplicabil creștinilor din țările ortodoxe (deci „necredincioase”), ocupate sau supuse de turcii musulmani otomani. În consecință, substantivul derivat *takfir*, este traducibil prin „anatemizare”, declarare ca necredincios a unei persoane sau a unui grup, „expulzare”, „excomunicare” din comunitatea islamică. Adepții acestei ideologii vor purta numele de *takfiriși*, iar curentul care îi unește ideologic se va numi *takfârism*.

În ceea ce privește termenul de *higra*, *hegra*, *hegira*, cu sensul arab de migrație, fugă, exod, acesta identifică un important moment din viața misionară a profetului Muhammad și anume data de 16 iulie 622, când, simțindu-se amenințat în propria sa localitate de naștere, Mekka, de către negustorimea și populația politeistă nemulțumită de

noile idei religioase propovăduite de „trimisul lui Dumnezeu pe pământ”, acesta, împreună cu un grup restrâns de fideli și companioni (*sahăbd*) se refugiază în orașul Yathrib, situat la 320 kilometri la nord de Mekka, numit ulterior Madina An-Nabiy (Orașul Profetului) sau mai succint, Madina, Medina, unde Muhammad avea să-și continue opera misionară și să pună bazele viitoarei organizări religioase, sociale și de putere a națiunii islamice. Data de 16 iulie 622 marchează prima zi a primului an din calendarul lunar islamic sau calendarul *Hegirei*, iar atașarea acestui toponim cu încărcătură simbolică religioasă la denumirea unor grupări radicale islamiste are o dublă semnificație. Pe de o parte, el face trimitere la decizia respectivilor mujahedini de a „fugi”, de a se distanța de societatea islamică actuală, coruptă și depărtată de la credința islamică genuină, de a se izola și a-și urma propriile tălmăciri și răstălmăciri ale învățaturii coranice. Pe de altă parte sugerează simbolic, că „*hegira jihadiștilor*” este privită ca un nou început, reconstruit al credinței islamice așa cum „fuga” lui Muhammad la Yathrib a marcat adevăratul început cronologic și istoric al Islamului ca a treia și „sublima în perfecțiune” religie monoteistă a istoriei omenеști.

Se cuvine, așadar, făcută precizarea importantă că *takfârismul* nu este denominativ al unei școli sau al unui curent programatic și structurat de gândire, ci o trăsătură care definește maniera de acțiune a acelor grupări și grupuscule salafist-jihadiste care practică, după propriile reguli, excluderea discreționară a unor credincioși sau categorii confesionale islamice (care, de obicei, nu împărtășesc convingerile și viziunile jihadismului radical) și pedepsirea, în consecință, a „necredincioșilor”, act care înseamnă, de regulă, eliminarea fizică, biologică a acestora. O măsură, în fond, nu numai arbitrară, dar și contrară preceptelor codificate de dogma și practica teologică a Islamului. Fără a fi menționată explicit în textul coranic, „anatemizarea” *takftristă* este amintită ca fapt

posibil doar în anumite circumstanțe bine stabilite, cum ar fi următoarele situații: individul își reneagă profesiunea de credință, renunțând la Islam în favoarea altei religii – crimă supremă, pedepsită cu moartea; când acesta săvârșește actul reprobabil de „*sirk*” și „*isrāk*”, adică de dublare a credinței în Allah prin venerarea și a altei zeități sau divinități; când cineva neagă caracterul profetic al lui Muhammad și al mesajului său sau când acesta dovedește alte atitudini comportamentale și înclinații care contravin în mod flagrant și indubitabil scripturii islamice și propriei profesiuni de credință prin care își certifică aderența la identitatea musulmană („mărturisesc că nu există un alt Dumnezeu decât Allah și că Muhammad este Profetul Lui”). Dar pedepsirea acestor delikte este posibilă doar cu avizul unui doctor teolog din rândul ulemalelor și prin adoptarea, în acest sens, a unei *fatwa* (edict sau sentință religioasă), atribuție pe care nu o au decât anumiți imami sau clerici confirmați religios pentru aceasta, prin calitățile, experiența și echilibrul lor în a împărți pedepsele în conformitate cu legea coranică și cu tradiția despre zisele și faptele profetului Muhammad. Or, conform opiniilor teologice avizate, un Ossama Bin Laden, Ayman Al-Zawahiri, sau Abdallah Azzam și chiar defunctul lider qaidist din Irak, Abu Musab Al-Zarqawi, nu îndeplinesc condițiile care să-i acrediteze pentru a emite decrete religioase în probleme care țin de viața și moartea oamenilor. Lucrul este, însă, explicabil în măsura în care jihadismul, în general, și takfirismul, în acest caz, țin de universul unei religii marginale, al unei subreligii fanatizate, auto-exclusă din comunitatea socială islamică și deloc străină de deviațiile ținând de domeniul psihiatric.

Dacă ar fi ca, împreună cu unii exegeți și comentatori, să acredităm caracterul mitologic și de ritual al modernității, în sensul obsesiei de „a fi altceva”, deosebit de ceea ce „a fost înainte” și superior acestuia”¹⁹,

19 Radler, Christopher : Al-Qaida as a Product of Modernity, Institute for Foreign and Security, Düsseldorf. 2009

ar trebui să ne referim la temeiurile istorice aduse în susținerea unei asemenea aserțiuni. Și, din acest punct de vedere, două sunt reperele cele mai frecvent evocate în discursul despre „mitosfera” fenomenului jihadistterrorist și a practicii sale takfiriste.

Este vorba, în primul rând de filiația ideologică și comportamentală pe care jihadismul takfirist ar avea-o cu faimoasa sectă medievală a „asasinilor” (1090-1257) și de sângerosul lor întemeietor, Hassan Al-Sabbah, intrat în legendă sub numele de „Bătrânul din Munte” sau „Bătrânul din Alamut” (vârf muntos din munții care mărginesc Marea Caspică) unde această sectă ismailită șiită și-a avut castelul care i-a servit drept „cartier general”. Combatanții acestuia ar fi fost siliți ca – potrivit aceleiași legende discutabile, ca orice legendă – pentru potențarea înclinațiilor ucigașe și aducerea în starea de inconstiență fanatică necesară comiterii fără de remușcări sau ezitări a asasinatelor, să consume ierburi (*hasâs*) halucinogene. Or, asemenea iubitori de „hașiș” nu se puteau numi decât „hașișini”, de unde într-o veche traducere italiană, s-au transformat în „asasini”.

Este vorba, în al doilea rând de secta *kharijî* (de la adjectivul *khârii*, cu pluralul *khawârij* – disident, schismatic, aflat în afară), apărută în Bassra și Kufa (Irakul de astăzi), a treia mare sectă schismatică (primele două fiind cea sunnită și șiită), remarcată prin recuzarea instituției califale omayyade și abbaside și a descendenței ereditare la conducerea califatului, prin transmiterea puterii către descendenții de rudenie sau înrudire ai Profetului și ai celor patru „califi drepti” care i-au urmat. Inițiatoare, între anii 750 – 896, a unei mai lungi serii de revolte împotriva liderismului musulman al califatului și pentru alegerea, prin opțiune publică, democratică, a liderului religios suprem, imamul, secta s-a impus prin fanatismul și cruzimea cu care au luptat pentru impunerea idealurilor lor politice și religioase.

Desigur, nu trebuie excluse reverberațiile, peste

veacuri, ale radicalismului *kharijit*, pe care, printr-un paralelism discutabil, unii comentatori l-au asemuit cu protestantismul catolic, în gândirea ideologilor și teoreticienilor moderni ai islamismului militant, dar departe de a dovedi o continuitate a legăturii genealogice ideatice între radicalismul istoriei și imaginarul legendei, toate acestea dovedesc un fapt nu lipsit de semnificație și anume acela că radicalismul religios islamic nu este o invenție a vremurilor moderne, el apărând, ca și în cazul altor religii, odată cu apariția religiilor înseși.

7. *Takfârismul* la lucru!

Începând cu șeicul Ossama Bin Laden, neocolindu-l pe Abu Musab Al-Zarqawi, (liderul filialei qaidiste în timpul războiului civil din Irak) și până la Ansâr As-Sari a și la Statul Islamic din Irak și Levant, toate aceste grupări jihadist-extremiste și liderii lor sunt cunoscuți ca *takfirști*, luptători împotriva „necredincioșilor” și „apostaților” sau a altor grupări și grupusculi rivale, practicanti ai acestei anatemizări arbitrare care amintește, cât se poate de transparent, de practicile medievale ale tribunalelor inchiziționale sau de sângeroasele conflicte religioase care au sfâșiat creștinismul Evului Mediu. În societățile arabo-islamice, fenomenul nu este de dată recentă, el fiind o moștenire a perioadei de început a propovăduirii coranice, dar ceea ce este nou în explozia contemporană a acestui fenomen care subminează atât edificiul și pacea socială, relațiile dintre autoritatea statală și societatea civilă cât și imaginea însăși a Islamului quietist tradițional este faptul că „excomunicarea” de tip *takfirist* a devenit una dintre cele mai frecvente și mai brutale instrumente de acuzație pe care felurii lideri și militanți religioși le formulează la adresa adversarilor lor. Periculozitatea acestei practici izvorăște din aceea că popovăduitorii și practicanții ei dispun de instrumentele de constrângere și de represiune pe care nu ezită să le utilizeze în maniera cea mai arbitrară cu putință pentru „pedepsirea” acuzaților, iar o asemenea situație o întâlnim tot mai dinamică în societăți

și state precum Siria, Irak, Egipt, Tunisia sau Yemen, adică acolo unde religia are inserții tot mai profunde și viguroase în țesătura intimă a instituțiilor statale și a segmentelor sociale. Astfel a fost posibil ca, în statele respective, dar nu numai acolo, practica *takfiristă* să îmbrace aproape constant forma discursivă a „luptei împotriva terorismului”, a „conspirațiilor” mai mult sau mai puțin „universale”, care s-au substituit lozincilor și sloganelor prin care s-au definit marile ridicări populare revendicative ale „primăverii arabe”. Mai mult, fenomenul este unul cu dublu sens în măsura în care el este practicat dinspre societatea civilă și a grupărilor politice de opoziție înspre noile autorități instalate după înlăturarea regimurilor totalitare care, sunt acuzate de „gravul păcat” al „deviaționismului”, nu pentru că acesta ar fi adevărul – și nici nu este ci pentru că o asemenea diabolizare își propune de fapt acapararea prin intimidare și forță a puterii politice. Asasinatul, actul violent-terorist și tentativele de scindare confesională a societății capătă, din perspectivă *takfiristă*, legitimitate prin referire la dogmă și la „înțelepții întlistătători” ai Islamului. Acestui concept i se poate circumscrie, de pildă, apelul prin care un șef de guvern arab aflat în exercițiul funcțiunii își îndemnă concetățenii musulmani să renunțe la Mekka și la sanctuarul Kaaba, ca locuri de confluență religioasă și spirituală islamică, pentru a se închina și a-și îndeplini ritualul pelerinajului, la Kerbela, unul din centrele religioase ale comunității musulmane šiite. După cum tot același lider afirma că actual conflict general pe care îl traversează lumea arabo-islamică nu este unul între sărăcie și bogăție, între marginalizare și injustiție etc., ci unul între „urmașii lui Hussein și partizanii susținători ai lui Yazid” (cu referire la sângerosul conflict consumat acum 15 secole, pentru putere și privilegii, între urmașii imamului-calif Ali Bin Abi Talib, patronul spiritual al confesiunii šiite și califul Moawya Bin Sufyan, tot patron și acesta, dar al confesiunii sunnite).

Gravitatea unei asemenea manifestări este adâncită și de un alt aspect al modului în care se manifestă practica *takfirismului* și anume acela al prezentării oricărei acuzații aduse opozanților și adversarilor religioși sau politici drept un comandament primit de la Divinitate pentru combaterea și „stârpirea necredincioșilor” din sânul comunității islamice: devreme ce Transcendența însăși este sursă a acestor porunci, elaborarea edictelor religioase prin care este decisă „vărsarea de sânge” (*hadr ad-dimă*) este pusă implicit sub autoritatea legii islamice *Sharī'a* iar punerea ei în practică devine o îndatorire a oricărui „drept-credincios”, fapta sa fiind contabilizată la rubrica actelor bune, avute în vedere pe lumea cealaltă.

Pentru utilizatorii internetului, mai ales în perioada războiului civil din Irakul de după invazia americană, devenise un lucru comun imaginile video postate pe site-urile islamiste sau transmise prin intermediul unor canale de televiziune prin satelit – precum postul qatarez Al-Jazeera – în care unul sau mai mulți ostatici occidentali îngenuncheați și cu ochii legați erau păziți de jihadiști înarmați, îmbrăcați în straie negre și cu capul acoperit de cagule. Unul dintre aceștia citește, cu tonalități pătimase în voce, o declarație în care sunt enumerate „păcatele” prinșilor, pentru care aceștia urmează să plătească cu viața, din poruncă divină. De sub *abaya* neagră executantul aduce la iveală o sabie sau un cuțit lung cu care execută „ritualul” decapitării. Un spectacol sinistru, pe cât de greu suportabil privirii, pe atât de neînțeles și repudiabil pentru o gândire rațională.

Este vorba de fanatism, de actele unor psihopați, sau unor „nebuni ai lui Dumnezeu” care acționează în numele și din porunca Divinității? Iată ce se spune chiar în cuvintele Profetului lui Allah pe pământ:

„Răsplata pentru cei care luptă împotriva lui Allah și a Trimisului său și care vor să aducă stricăciune pe pământ este ca aceștia să fie omorâți sau răstigniți, să li se taie mâinile și picioarele și să fie alungați din pământul

lor". (Coran, V: 33)

„Eu voi revărsa spaimă în inimile celor care nu cred! Loviți-i, deci, peste grumaz și peste toate vârfurile degetelor". (Coran, VIII: 12)

„Atunci când îi întâlniți în luptă pe cei care nu cred, loviți gâturile lor de-a lungul, iar după ce ați tăiat destui, cei rămași să fie ținuti în captivitate... Iar aceleora care vor fi uciși pe calea lui Allah, El nu va lăsa ca faptele lor să rămână nerăsplătite" (Coran, XLVII: 4).

Nu poate fi trecută cu vederea, desigur, precizarea pe care textul coranic o face: „atunci când îi întâlniți în luptă" situație întâlnită în practica de rutină a bătăliilor Evului Mediu, ca regulă de război. Ceea ce pune în discuție pripeala cu care, nu de puține ori, Islamul este acuzat *in integrum* de a fi o religie a violenței. Din teoria ideologilor jihadiști, menționatul amănunt textual lipsește, permițând interpretările arbitrare elaborate de takfiriști.

Am încheia aceste rânduri reproducând câteva îndemnuri scrise pe bucăți de carton și agitate în aer de mâinile unor fanatici:

„Măcelăriți-i pe cei care nu vor Islamul!"

„Decapitați-i pe cei care persiflează Islamul!"

„Europa, vei plânge atunci când mujahedinii vor fi stăpâni pe străzile tale!"

„Europa, amintește-ți de 11 Septembrie!"

Sunt sloganuri strigate pe străzile Europei, nu în Waziristanul pakistanez.

Capitolul V

Islamul Politic. Mișcarea Fraților Musulmani

1. Contextul istoric. Egipt în istoria islamului politic contemporan, Mișcarea Fraților Musulmani (*Harakat Al-Ikhwân Al-Muslimâri*) este fără îndoială, cea mai importantă structură organizatorică instituțională islamică la nivel mondial – înțelegând prin aceasta atât lumea araboislamică a Orientului Mijlociu și din afara acestuia, cât și lumea occidentală. Influența pe care și-a câștigat-o se vede la o privire de ansamblu și în aceea că, dacă în

perioada înființării și a consolidării, în urmă cu aproape un secol, mișcarea atrăsese un număr modest de membri și simpatizanți, ea a ajuns astăzi să aibă câteva milioane de aderenți, să fie prezentă – uman și fizic, în peste 70 de țări ale lumii islamice și non-islamice occidentale și să fi reușit, pentru prima dată în istoria existenței sale, să preia prin jocul electoral, conducerea – fie ea și vremelnică – a unui stat arab: Egiptul, ținut considerat prin tradiție, a fi centrul geopoliticii, geostrategiei și strategiei păcii și războiului în Orientul Mijlociu.

Nu mai puțin important pentru profilul, locul și influența Frățiilor Musulmane asupra evoluției moderne a islamismului – politic, doctrinar sau jihadist extremist – este și faptul că prin ideologii săi fondatori, prin atractivitatea de care a beneficiat din perspectivă doctrinară și prin urmările sale în istoria islamismului, Mișcarea este recunoscută drept matricea originală din care s-au inspirat și după ale cărei principii și obiective s-au ghidat marea majoritate a mișcărilor islamiste moderne – de la cele discursive, până la cele extremiste, promotoare ale unui salafist riguros manifestat, programatic, prin violență, brutalitate și respingerea de plano a conceptului de dialog și alteritate.

O bună parte din studiile dedicate acestui fenomen islamic – sau, cel puțin a acelor lucrări la care am putut avea acces documentar și bibliografic – pun apariția islamismului politic instituționalizat, reprezentat de ideologia și practica „Fraților”, în relație cauzală aproape exclusivă cu lupta împotriva regimului de tutelă (mandat) britanic instaurat în Egipt și în alte părți ale lumii arabe, de către Marea Britanie, prin forța aplicativă a Acordurilor Sykes-Picot, prin care Anglia și Franța colonială, victorioase în primul Război Mondial asupra „omului bolnav”, stare la care ajunsese Imperiul Otoman în perioada sa decadentă antebelică au trasat liniile de influență în Orientul Mijlociu.

Cauzalitățile istorice ale apariției islamismului politic

arab și implicit a „Frăției Musulmane” anticoloniale, se regăsesc într-o perioadă anterioară, nu prea mult înapoiată în timp, dar oricum anterioară colonizării britanice și este legată pe acest fond de motivații și aspirații de extracție religioasă islamică.

Căderea Constantinoplei bizantin în 1453 în mâinile turcilor musulmani ai sultanului Mehmet II a însemnat nu numai sfârșitul Imperiului Roman de Răsărit al ultimului împărat bizantin Constantinos XI și o victorie crucială pentru cucerirea estului mediteraneean de către otomani, dar și impunerea definitivă a noțiunii de califat islamic, după modelul primului imperiu islamic constituit prin marile cuceriri arabe din secolul VII. Un califat care avea să domine istoria viitorilor aproape 600 de ani ai acestei părți a lumii, care s-a încheiat în 1923, prin victoria apusenilor asupra Turciei otomane. A urmat apoi dizolvarea instituției califatului, de către Mustafa Kemal „Atatürk” și transformarea turcilor într-o națiune cu regim republican pus sub puternica influență a Occidentului european, inclusiv, sau mai ales, în ceea ce privește secularizarea conducerii statului și a structurilor sale instituționale. O întreagă istorie a islamului începută cu misionarismul Profetului în secolul VII, era, astfel, aruncată în sertarele istoriei coronologice și sentimentale. Chiar simbolurile exterioare de identificare a musulmanilor ca locuitori și cetățeni „imperiali” planetari au fost abolite: purtarea bărbilor, turbanelor și işlicelor, vălul (feregeaua) femeilor, chemările la rugăciune ale muezinilor din vârful minaretelor de la moschei, folosirea caracterelor arabe în locul celor latine, au fost prohibite, tot acest val de occidentalizare forțată producând, cum era și de așteptat, în rândul „națiunii islamice” o puternică reacție de respingere materializată prin proteste de stradă, demonstrații, retorici proislamice și tradiționaliste. Un context încins, în care un institutor din Ismailiya egipteană, Hassan Al-Banna, avea să pună în 1928, bazele unei „Societăți a Fraților Musulmani” (*Gam iyat Al-Ikhwān*

Al-Muslirmn) ca entitate de luptă împotriva dominației străine britanice în Egipt și pentru reconstruirea unui stat modern constituit prin recursul la instrumentele practicii politice, dar pus sub semnul Legii Islamice *Shar ia*. În primul deceniu de existență a protestantismului islamist (1920 - 1930), noua entitate constituită de învățătorul Al-Banna, el însuși autoimpus ca lider suprem (ghid sau îndrumător general - *Al-Mursid Al - Aatn*), Frățiile Musulmane numărau în jur de 2 milioane de membri și aproximativ 2000 de filiale pe întreg teritoriul egiptean. Afirmând că lumea islamică se află la o „răscruce de drumuri”, Al-Banna impune mișcării sale sarcina primordială de a acționa ca un vector de profundă reformă morală la nivel individual și comunitar, scop care - în opinia „ghidului suprem” - nu putea fi realizat decât prin distanțarea de teoriile, ideologiile și doctrinele seculariste și prin apropierea de o abordare care să urmărească edificarea societății civile pe temelia principiilor coranice întruchipată în aplicarea Legii musulmane *Shari a*. Este perioada în care Frățiile Musulmane desfășoară o intensă campanie de inserție socială prin crearea unei vaste și dinamici rețele și infrastructuri de caritate și asistență socială (clinici, dispensare, societăți caritabile, asociații culturale, școli, adăposturi pentru bătrâni și persoane aflate la mariginea vieții sociale). Aceste practici vor fi urmate, în deceniile următoare și de alte mișcări islamiste, šiite sau sunnite precum Hezbollahul šiit libanez sau ramura palestiniană Hamas a Frăților Musulmane din Gaza. Cu începere din anul 1940 și ulterior celui de-al doilea Război Mondial, Frățiile își vor promova cu asiduitate sloganul luptei pentru expulzarea forțelor britanice mandatare de ocupație și reșezarea societății și statului pe baza ideologică a Dreptului canonic islamic. Numai că, de data aceasta, se va trece la susținerea propagandei ideologice prin recursul la acțiunile violente. Frații Musulmani își organizează așa-numitul *Al-Jihaz As-Sirri* (Aparatul secret) care va constitui, pe toată durata

existenței Frățiilor aripa militară și de spionaj a mișcării și principala planificatoare și coordonatoare a acțiunilor de politică violentă ale organizației. În 1947, cu un an înainte de proclamarea oficială a Statului Israel (la 14 mai 1948), militanți combatanți ai Frățiilor acționează la fața locului pentru transformarea Palestinei istorice într-un stat musulman. În Egipt, Frățiile organizează și execută cu succes asasinarea primului ministru Mahmud Fahmi Al-Nuqrashi, act soldat cu scoaterea Frățiilor în afara Legii. La puțină vreme, în februarie 1949, agenți ai securității egiptene îl asasinează, cu focuri de armă, pe Hassan Al-Banna. În locul acestuia, la șefia supremă a Mișcării, va fi ales radicalul Hassan Al-Hodeibi care, alături de ideologul la fel de radical Sayyd Qoth, vor fi considerați adevărații creatori al Mișcării Fraților Musulmani așa cum avea să existe aceasta, influențând generații de simpatizanți și militanți ai islamului politic în Egipt, în lumea arabo-ialamică și în restul lumii unde ideile Frățiilor au putut să se infiltreze.

În luna iulie 1952, un puci militar organizat de „Mișcarea Ofițerilor Liberi” reușește, fără vărsare de sânge, să înlăture de la putere regimul monarhic al regelui Farouk și să proclame Republica Arabă Egipt. Acțiunea soldată în final și cu încheierea prezenței militare britanice în această țară, a beneficiat de susținerea Frățiilor Musulmane și a altor grupusculă și facțiuni naționaliste, dar cooperarea dintre islamismul politic și noul regim republican s-a încheiat odată cu consumarea „revoluției din iulie”, datorită, în bună măsură, dezinteresului manifestat de noul președinte Gamal Abdel Nasser de a împărți puterea cu conservatorismul islamist egiptean. Frățiile Musulmane trec la exercitarea de presiuni constante și ascendente asupra regimului republican, căruia îi cer imperativ elaborarea unei noi constituții a țării inspirată și bazată pe criteriile și normele legii islamice. Față de refuzul lui Gamal Abdel Nasser de a satisface aceste revendicări, Frățiile Musulmane

organizează în noiembrie 1954, o tentativă nereușită de asasinare a șefului statului care, prin represalii, ordonă scoaterea Frăților în afara legii. Numeroși membri și lideri ai mișcării sunt uciși, arestați și trimiși în penitenciare și lagăre de concentrare. Alții aleg calea exilului în state occidentale. Deși trecută în ilegalitate, congregația Frăților susținută financiar și logistic de monarhia wahhabită a Arabiei Saudite, a reușit să-și creeze o amplă rețea de relații și structuri internaționale, ca de exemplu Federația Mondială a Ulemalelor Musulmane, condusă de controversatul predicator Yussuf Al-Qaradawi care este o „filială” și o sucursală propagandistică și financiară a Frăților Musulmane. Potrivit lui Lorenzo Vidino, de la International Centre for Study of Radicalisation and Political Violence, primele prezențe în Occident ale Frăților datează din anii '50 și '60 când mici grupuri de membri și simpatizanți ai mișcării din diverse state arabe au emigrat, stabilindu-se în Europa și pe continentul nord-american, mai ales în Statele Unite, Germania, Elveția și Franța.

După moartea lui Gamal Abdel Nasser (28 septembrie 1970), succesorul acestuia la conducerea Egiptului, președintele Anwar El-Sadat, dispune eliberarea din închisori a „fraților musulmani” și relaxarea măsurilor de austeritate împotriva acestora, în schimbul promisiunii Mișcării de a renunța la violență în tranșarea diferendelor de politică pe eșichierul intern. Exploatând noul context, Frățiile își concentrează activitățile în direcția lărgirii „bazei de masă” a organizației și pe mărirea, prin prozelitism și recrutare, a fondului său de cadre. Este perioada în care asistăm la o colaborare prudentă între mișcarea islamistă și Putere, relații în care Frățiile sunt tolerate, dar nu recunoscute, ceea ce face ca mișcarea să parcurgă o semiclandestinitate care nu îi permite să se constituie în partid politic și să ia parte la viața electorală. În 1974, un membru al formațiunii politice „Partidul Eliberării” – ramura iordaniană a Fraților Musulmani –

execută o tentativă nereușită de asasinare a președintelui Anwar El-Sadat, acțiune pe care conducerea egipteană a confrerii o dezavuează și de care se distanțează, ceea ce însă nu a evitat degradarea accentuată a raporturilor dintre mișcarea islamistă și regimul de la Cairo. Ruptura totală a acestor relații se va produce abia după vizita pe care Sadat o efectuează în Israel, la 19 noiembrie 1977, urmată de antamarea negocierilor de pace israeliano-egiptene încheiate prin semnarea, un an mai târziu, a Acordurilor de la Camp David primul tratat de pace arabo-israelian de după crearea statului Israel. În septembrie 1981, în urma unor manifestări violente cu caracter confesional în care ținta a constituit-o minoritatea creștină coptă, *El-Rais* (președintele), reacționează la acuzele populare de laxism la care este supus și dispune scoaterea mișcării în afara legii. Peste 1.500 de „frați” sunt încarcerați.

La 6 octombrie 1981, în timp ce asista la parada militară anuală prilejuită de marcarea „războiului din Ramadan”, președintele Sadat este asasinat de un commando, infiltrat în rândul armatei, al grupării radicale islamice *Al-Jihad Al-Islamiy* (Jihadul Islamic), grupare născută din matricea ideologicodoctrinară a Fraților Musulmani. Culpabilitatea directă a mișcării nu a putut fi probată. Principalul inculpat, Khaled Islambouli, va fi condamnat la pedeapsa capitală și executat, la 15 aprilie 1982, dar mai multe grupări islamiste radicale îl vor proclama „martir” al Islamului, asasinul devenind un simbol și un model al mișcării radicale islamice în ansamblul ei ca „primul martir” modern al Islamului. Șeful unei facțiuni secesioniste a „Jihadului Islamic”, Ayman Al-Zawahiri, va deveni numărul doi în ierarhia rețelei teroriste Al-Qaeda, apoi, liderul acesteia, după eliminarea din fruntea organizației a comilitonului și șefului său Ossama Bin Laden.

Sub guvernarea Hosni Mubarak (succesor legal al lui Anwar El-Sadat), între 14 octombrie 1981 și 11

februarie 2011, statutul „Fraților Musulmani” revine la starea anterioară în care aceștia sunt tolerați, fără a fi însă recunoscuți ca partid politic. În 1987, participă la alegerile legislative recurgând la subterfugiul prezentării propriilor candidați sub eticheta formațiunii politice de orientare marxistă „Partidul Socialist al Muncii”, formând o grupare parlamentară minoritară. Prestigiul Mișcării nu mai atinge, însă, nivelele avute sub conducerea fondatorului și ghidului suprem Hassan Al-Banna. Mai întâi din cauza unui derapaj către comportamente și atitudini elitiste care crează bariere între mișcare și populație, apoi din cauza scindărilor și disensiunilor care au apărut la nivelul conducerii și, în sfârșit, datorită seriilor periodice de acțiuni represive anti-islamice din partea regimului, care au impus confrerii și membrilor săi menținerea unei prudențe permanente cât privește participarea la viața publică și politică. Cu toate acestea, influența Fraților Musulmani a continuat să se mențină, cu deosebire prin orientarea atenției către sectorul sindicalist, metodă care a permis atragerea spre ideologia islamistă a unor largi sectoare socioprofesionale – medici, ingineri, arhitecți, dar și muncitori din clasa de mijloc și din generația tânără, nemulțumiți de standardele de viață și limitările la adresa drepturilor și libertăților cetățenești impuse de guvernarea Mubarak. În același timp, o activitate intensă a fost desfășurată în afara granițelor naționale, Frații Musulmani reușind să dispună, în prezent, de sucursale pe cinci continente, coordonate de un birou internațional cu sediul la Geneva.

Structural, mișcarea Frățiile musulmane nu este o organizație formată din „plătitori de contribuție” și deținători ai unor carnete de membru, prezentându-se mai degrabă ca o asociație de simpatizanți și sprijinitori ai ideilor sale, deasupra acestora situându-se un aparat administrativ central având, aproximativ, următoarea structură în ordine descendentă ierarhic:

1. Ghidul (îndrumătorul) general, în subordinea

directă a căruia se află: adjuncții, șefii de departamente, „Biroul Special” (pentru operațiuni militare), „Aparatul conspirat de informații și contrainformații”, Consiliul General *Shura* (Consiliul Juridic Consultativ) și Consiliul General pentru îndrumare.

2. Consiliului General pentru îndrumare îi sunt subordonate două departamente: Administrația Locală sau a birourilor de specialitate (Finanțe, Politică, Relații Publice, Justiția, Probleme sociale și familiale) și Administrația Departamentelor Sectoriale (Sindicatelor, Asociațiile de Fermieri, Mișcările de Tineret și Studențești, Relațiile Externe, Sportul, Probleme profesionale, Presă și comunicații, Misionarism, Educație, Probleme de Integritate Islamică).

2. Frațiile Musulmane în Siria începuturile mișcării Fraților Musulmani sirieni sunt fixate, din perspectivă istorică, la mijlocul anilor '40, când diversele asociații, grupuri și curente islamiste existente în această țară se organizează într-o alianță inspirată de ideologia islamiștilor egipteni de la care preiau și denumirea nou-createi confrerii: *Harakat Al-Ikwān Al-Muslimun fi Suriya* (Mișcarea Fraților Musulmani din Siria), făcând astfel ca Siria să fie, după Egipt, a doua țară arabă a Orientului Mijlociu în care islamismul politic modern a fost instituționalizat. Dacă, inițial, obiectivul prioritar al confreriei egiptene fusese lupta împotriva prezenței coloniale britanice, Frații Musulmani Sirieni, sub conducerea primului lor lider Mustafa Siba iy (*Al-Murāqib Al-Aam*-Inspectorul General) își vor canaliza militantismul în direcția luptei pentru încetarea regimului de tutelă al Franței, impus după primul Război Mondial, prin Acordurile Sykes-Picot. În perioada cuprinsă între încetarea, în 1946, a prezenței franceze și anul 1963, când printr-o lovitură de stat puterea este preluată de către Partidul Baas Arab Socialist, Frațiile Musulmane au fost o formațiune legală și activă pe eșichierul politic, reușind să-și asigure o prezență ascensională în forul parlamentar, de

la 3 fotolii (2, 6%) în 1949 la zece fotolii (5, 7%) în 1961²⁰

Profundele divergențe ideologice între islamismul dogmatic și tradiționalist al Fraților Musulmani, pe de o parte, și laicismul socialismului arab promovat de ideologia baasistă, pe de altă parte, nu au întârziat să genereze un climat conflictual între Confrerie și Putere. Dacă, în primii ani ai reprezentării sale ca lider islamist, Issam Al-Attar (fratele actualului vicepreședinte al Siriei, D-na Najjah Al-Attar) a reușit să frâneze, vremelnice, orientările liderilor și membrilor tineri ai Frățiilor, îndeosebi din districtele orașelor Alep și Hama din centrul țării către o confruntare armată pe care aceștia o vedeau drept singura cale pentru preluarea puterii în țară, odată cu declanșarea războiului din iunie 1967 și ocuparea de către Israel a Platoului Golan din sud-vestul țării, au fost înregistrate și primele ciocniri violente între Frățiile Musulmane și regim, acest moment fiind considerat de istoriografi începutul lungului proces de deteriorare violentă a relațiilor dintre mișcarea islamistă și puterea laică din Damasc. Pe fondul unor dezvoltări dramatice – dezastruoasă înfrângere a Siriei în război, accentuarea politicilor seculariste ale regimului, noua lovitură internă de stat din noiembrie 1970, care l-a adus la putere, în fruntea partidului și a statului, pe generalul alaouit Hafez Al-Assad au oferit contestatarilor musulmani ai baasismului tot atâtea prilejuri de negare a legitimității noului regim, condiții care aveau să propulseseră mișcarea Fraților Musulmani în prim-planul opoziției sunnite și a structurilor sale, în acest context, în 1972 puterea dispune arestarea și exilarea ghidului suprem al mișcării, Issam Al-Attar, în locul lui fiind ales, de către „frați”, Marwan Hadid, un fervent susținător al recursului la violență armată pentru înlăturarea regimului baasist „eretic” aflat la putere. La instigarea lui, în 1974 violente ciocniri au avut loc la Hama, fiind înecate în sânge prin intervenția

20 Cf. Abdullah, Omar The Islamic Struggle in Syria, Berkeley, Mizan Press, 1983

armatei. Un an mai târziu, acestea aveau să se repete, după același scenariu, la Damasc, Alep și în alte locații, toate contribuind la ruperea definitivă a relațiilor regim-mișcare și la scoaterea acestora în afara legii.

Anul 1980 a fost unul zbuciumat pentru viața internă din Siria. După evenimentele de la Alep, opinia publică era dominată de impresia, reală sau inoculată, că regimul lui Hafez Al-Assad se află în defensivă și chiar că zilele acestuia sunt numărate. Liderii islamisti evocă tot mai vocal posibilitatea de înlăturare prin forță a întregii conduceri siriene și la 26 iunie, execută chiar o tentativă nereușită de asasinare a președintelui, a cărui primă reacție s-a manifestat în domeniul politic prin adoptarea la 19 iulie, a Legii 49 prin care este introdusă pedeapsa capitală pentru membrii Frățiilor Musulmane care nu vor depune armele, renunțând la acțiunile violente. Peste 1.000 de „frați” au dat urmare acestei legi, părăsind Congregația și reintegrându-se în viața civilă.

Măsura juridică luată de regim nu a avut însă rezultate spectaculoase, dimpotrivă. În februarie 1982, la incitarea Frățiilor, orașul Hama este cuprins, din nou de manifestații antibaasiste și de acțiuni violente. La ordinele lui Hafez Al-Assad, armata siriană intervine în forță, cu aviația, blindatele și infanteria; carnagiul în rândul rebelilor este impresionant, orașul însuși fiind practic șters de pe fața pământului. A fost ultima încleștare militară între Frățiile Musulmane și regimul condus de clanul alaouit Al-Assad. Încarcerati sau siliți să ia calea exilului, militanții islamaști și-au continuat „lupta de rezistență” prin constituirea de alianțe vremelnice cu alte forțe ostile regimului - minoritatea kurdă, alianțele de opoziție politică din „interior” dar aflate, practic, în diaspora etc. Divergențele dintre diferitele facțiuni ale unor asemenea coaliții, pe de o parte, sau între aripa din interior și cea din exil a opoziției politice nu au avut o relevanță deosebită, ele dovedindu-se, mai degrabă, instrumente finanțate din exterior și executând orientările și directivele

finanțatorilor. Astăzi, Frații Musulmani sirieni au o prezență nesemnificativă în cadrul Alianței Naționale a Forțelor Siriene de Opoziție, dar „invazia” jihadismului radical salafist extremist în Siria face ca „aripa politică” a opoziției siriene să se mențină la un statut predominant de reprezentare simbolică, în vreme ce adevărata luptă pentru Siria se duce în teren, între forțele loialiste, susținute de Iran, Federația Rusă, Hezbollahul libanez, pe de o parte, și jihadismul radical al cărui scop, departe de a avea vreo legătură cu „libertatea și unitatea poporului sirian”, este acela de îndepărtare a regimului condus de Bashar Al-Assad și transformarea întregii Sirii într-un „emirat islamic” ca parte a viitorului „califat musulman mondial”.

3. Mișcarea Fraților Musulmani - o rețea cu dimensiuni globale

Faptul că Egiptul, Siria și în forme mai mult sau mai puțin voalate, Iordania și Arabia Saudită au constituit principalele arene în care Frățiile Musulmane s-au manifestat pe eșichierul politic și social în maniera cea mai activă, vizibilă și ofensivă, mergând de la militantismul social și politic, acțiuni caritabile și de susținere a păturilor defavorizate, până la implicarea în acțiuni de violență extremă, a putut crea impresia că statele menționate reprezintă unica geografie de existență semnificativă a confreriei. O apreciere pe care realitatea o contrazice în modul cel mai direct, arătând că Mișcarea Frăților Musulmane nu este doar un curent de gândire și propovăduire islamică discursivă limitată din punct de vedere teritorial, ea constituind o veritabilă rețea structurată organizatoric, financiar și militantist, nefiind deloc exagerată, din acest punct de vedere, afirmația că o prezență a Frăților musulmane există și activează practic în toate statele lumii. După criterii nu lipsite de relativism, se consideră că după ultimele statistici stabilite chiar de Mișcare, în anul 2007 Confreria Fraților Musulmani număra peste 100 milioane de membri răspândiți într-un

număr de 72 de state de pe cinci continente, care găzduiesc o prezență oficială sau tolerată, clandestină sau activă sub o mare diversitate de acoperirii disimulatoare: lăcașuri de cult, asociații caritabile, fundații culturale, umanitare și sociale, instituții bancare, firme și companii comerciale, școli islamice etc.²¹

O asemenea masivă expansiune în geografia globală ar trebui avută în vedere atunci când, îndeosebi după vremelnica și eșuata guvernare a Fraților în Egipt, s-a glosat cu frenezie pe tema „morții islamului politic”, a „ieșirii din istorie a Fraților Musulmani” și alte asemenea sentințe apocaliptice. Asupra acestei chestiuni vom reveni.

Pentru interesul documentar și de informare, am rezumat un „inventar”, în mod inevitabil incomplet, al principalelor structuri internaționale ale Fraților în dimensiunea globală.

A. în lumea arabo-islamică²²:

1. Bahrein: O structură a confreriei a fost înființată în anul 1941 ca un „Club al Studenților”, denumire schimbată, succesiv, în „*Jam iya Al-Islah*” f „Asociația pentru Reformă”), și „*Al-Manbar Al-Wataniy Al-Islamiy*” („Tribuna Națională Islamică”), în Bahrein are statut de entitate juridică activă pe eșichierul politic, fiind, cu începere din anul 2002, reprezentată în Parlamentul de la Manama.

2. Palestina: o prezență neoficială a Fraților Musulmani este înregistrată cu începere din anul 1935, instituționalizarea organizatorică a acesteia survenind în 1946, cu doi ani înainte de proclamarea oficială a creării statului Israel. Anul 1987 marchează apariția filialei palestinienne a Fraților Musulmani, sub denumirea de „*Harakat Al-Muqāwama Al-Islamiya-HAMAS*” („Mișcarea

21 Cf. Yussuf Nada, coordonatorul mondial al Departamentului pentru Relații Internaționale al Fraților Musulmani, în cotidianul Missr Al-Yom (Egiptul de azi), 14 iulie 2014 www.wiki@ikhwanwiki.com

22 Statisticile se referă la situația din statele considerate arabe după calitatea de membru al Ligii Statelor Arabe. Statistica nu cuprinde Egiptul și Siria, prezentate, deja, în subcapitolele anterioare.

de Rezistență Islamică.), cu scopul declarat de „eliberare a Palestinei de sub ocupația israeliană și crearea unui stat islamic palestinian”, condusă de șeikul Ahmad Yassin (asasinat de armata israeliană la 22 martie 2004). Condusă în prezent de Khaled Mashal, în calitate de secretar general al Biroului Politic al organizației, mișcarea activă în teritoriul autonom Gaza, a format în urma alegerilor legislative din 2006, un guvern condus de Ismail Haniyeh care, în urma unor profunde disensiuni cu Autoritatea Națională Palestiniană, a rupt relațiile cu aceasta și cu mișcarea Fatah, conduse de președintele Mahmoud Abbas. După mai multe tentative de reconciliere, un acord în acest sens a fost semnat la 23 aprilie 2014, urmat de formarea unui guvern interimar tehnocrat. Până la izbucnirea revoltelor sângeroase din Siria, *Hamas* a beneficiat de puternica susținere politică, financiară și militară a Iranului și a Siriei, conducerea centrală însăși a organizației având rezidență permanentă la Damasc. După evenimentele din Egipt, soldate cu venirea vremelnică la conducerea acestei țări a Frăților Musulmane, *Hamas* a fost intens sprijinit de această mișcare, susținere care a încetat odată cu înlăturarea președintelui islamist Mohammed Morsi, prin intervenția armatei egiptene conduse de fostul mareșal și actual șef al statului egiptean, Abdel Fattah El-Sissi de la 3 iulie 2013. Stoparea ajutoarelor primite din partea Frăților Egipteni, a guvernului egiptean anterior al lui Hosni Mubarak, precum și a Iranului, Siriei și mișcării libaneze šiite *Hezbollah* (ca membre în așa numitul „Front al Refuzului și Rezistenței”) a subrezit sensibil autoritatea și potențialul mișcării, determinând de altfel și acceptarea de către aceasta a „concilierii naționale” cu Organizația de Eliberare a Palestinei, Mișcarea Fatah și Autoritatea Națională Palestiniană. Prin aripa sa militară, „Brigăzile Ezzedin Al-Qassam”, Hamas a executat numeroase atacuri, inclusiv sinucigașe, împotriva teritoriului israelian, atrăgându-și nu numai ripostele militare sângeroase ale

statului evreu, ci și înscrierea mișcării pe lista occidentală a organizațiilor și grupărilor teroriste. În luna iulie 2014, armata israeliană, a declanșat operațiunea „Bordura protectoare” constând din intense bombardamente de aviație, artilerie și intervenție terestră, cu scopul declarat de distrugere „definitivă” a structurilor și infrastructurilor Hamas. Peste 1.000 de palestinieni au fost uciși, alți peste 6.000 fiind răniți, Israelul însuși înregistrând moartea a peste 30 de soldați din forțele de intervenție.

3. Iordania: prezență activă, sus-pusă însă unui control sever din partea regimului monarhic, „*Jantă 'at Ad-Da wa*” (Gruparea pentru Misionarism”) a luat ființă în 1945, ca organizație politică și ideologică a Fraților Musulmani, a cărei activitate pe eșichierul intern se desfășoară prin intermediul formațiunii politice „Frontul de Acțiune Islamică” Din anii '50 și până în 2007, partidul a fost reprezentat în parlamentul iordanian și sporadic în guvernul de la Amman. Din 2007, relațiile Frățiilor cu monarhia iordaniană s-au înăsprit, mișcarea orientându-se deschis către o radicalizare de tip salafist-jihadist, cu impact asupra raporturilor sale publice și a participării la viața politică, climat în care Partidul Acțiunii Islamice nu mai este reprezentat în forurile legislative și executive ale statului.

4. Algeria: prezența confreriei își are începutul în anul 1976 când a fost constituită gruparea clandestină „*Al-Muwwahidun*” („Monoteiștii”, adepți ai „adevăratei” religii mahomedane). Pe fondul activităților subversive desfășurate, gruparea a fost scoasă în afara legii până în 1980, când a revenit peieși chierul public sub denumirea de „Gruparea de la Blida” (după numele orașului și al districtului cu același nume - vilayetul Blida, din nordul central al Algeriei, unde își are sediul și prezența cea mai densă). În prezent, în această țară nu mai funcționează structuri propriu-zise ale Frățiilor Musulmane, ci numai câteva partide apropiate ideologic de aceasta și aflate în opoziție: „Societatea Păcii”, ecologistă, singura din această

categorii cu reprezentare în parlament și guvern, „Frontul Schimbării”, „Mișcarea de Edificare Națională”, „Mișcarea Renașterii”⁴ n-7 VaA da „și „Mișcarea pentru Reformă Națională”.

5. Sultanatul Oman: prezența Fraților Musulmani datează din anii '70. După ce, în 1994 a constituit o grupare clandestină anti-monarhică, liderii săi fiind arestați iar unii dintre ei condamnați la moarte și executați, a fost reabilitată, acționând în prezent doar ca fundație de dezbateri ideologice.

6. Emiratele Arabe Unite: Frățiile Musulmane au constituit, în anii '70, o formațiune politică auto-intitulată „Asociația pentru Reformă și Redresare Socială”, acuzată în 1994 de „acțiuni teroriste” împotriva Egiptului, apoi în 2012, interzisă în urma acuzațiilor de a fi organizat o tentativă de lovitură de stat, în prezent, activitatea Frăților este interzisă în Emirate, iar membrii și simpatizanții acestora supuși rigorilor drastice ale legii.

7. Qatar: prezența Confreției s-a făcut cunoscută încă în anii '50 și a fost alcătuită din membri ai Frăților egiptene, refugiați în urma persecuțiilor inițiate de Gamal Abdel Nasser la adresa acestora. Nu există o formă organizată instituțional de desfășurare a activității acestora.

8. Kuwait: în anul 1952 o asociație islamistă a fost constituită sub numele de „Organizația pentru Orientare Islamică”, devenită ulterior, „Adunarea pentru Reformă” și transformată la rândul său în 1991, într-o mișcare politică autointitulată „Mișcarea Constituțională Islamică-Hadas” care este recunoscută și prezentă pe eșichierul intern, inclusiv printr-o reprezentare parlamentară și în cadrul Executivului.

9. Yemen: tot în anii '50 au apărut primele manifestări ideologice-militantiste ale Fraților Musulmani, unde a fost constituit, în 1990, partidul „Adunarea Yemenită pentru Reformă” care își neagă legătura cu „centrala” confreriei, deși programul politic este vizibil

influențat de ideologia acesteia. Cu începere din 1993 și până în prezent a participat intens la viața parlamentară și executivă, devenind a doua forță politică în țară, după formațiunea „Partidul Congresului Național” al fostului președinte yemenit Ali Abdullah Saleh, pentru a cărui înlăturare de la putere s-a implicat activ alături de mișcarea populară protestatară a „primăverii” yemenite.

10. Libia: o organizație a Fraților Musulmani a fost înființată în 1968 și a funcționat clandestin până la înlăturarea de la putere a lui Moammer El-Gaddhafi când, după ce a luat parte activă la revoluția libiană a „primăverii arabe” soldată cu înlăturarea vechiului regim și desființarea structurilor politice ale fostei „Jamahirii Arabe Populare Socialiste” și-a oficializat existența sub denumirea de „Partidul Dreptății și Reconstrucției”. La alegerile legislative din anul 2012 a obținut 17 locuri în parlament și cinci portofolii ministeriale în primul guvern de tranziție. Participă, de asemenea, activ, la viața politică confuză a țării.

11. Liban: Frățiile și-au manifestat prezența în anul 1964, prin înființarea formațiunii politice *Al-Jama’a Al-Islamiya* (Organizația Islamică”), recunoscută oficial.

12. Irak: prezența confreririi a fost cunoscută în 1949, odată cu înființarea asociației „Frăția Islamică”, entitate care a funcționat legal până în 1954, când a fost interzisă, continuându-și activitatea în clandestinitate până în 1989. În prezent desfășoară activitate politică pe eșichierul irakian prin intermediul celor 3 partide înființate sub sigla sa: „Partidul Islamic Irakian”, „Partidul Turcoman Irakian ai Dreptății” și „Uniunea Islamică Kurdă” în primul parlament format după plecarea din Irak a trupelor americane, a deținut, în cadrul coaliției „Consensul Irakian”, un număr de 44 mandate parlamentare din totalul de 275.

13. Tunisia: relativ mai târziu, în anul 1972, a fost creată formațiunea islamistă „*Al-Jama’a Al-Islamiya*”, devenită, în 1981, „Mișcarea Orientării Islamice” și apoi, în

1988, „” Mișcarea pentru Renaștere - Al-Nahda” care, oficial, își neagă apartenența la platforma ideologică și doctrinară a Fraților Musulmani. După perioada de interdicție de dinaintea înlăturării de la putere a regimului Zâne Ben Abidin El-Ali, s-a implicat în procesul electoral, constituind, în cadrul unei alianțe electorale, primul guvern post-revoluționar, în decembrie 2011, apoi ca formațiune independentă, guvernul de tehnocrați din ianuarie 2014.

14. Sudan: Frățiile Musulmane au constituit, în 1955, partidul „Frontul Islamic Național” participant la mai toate conflictele interne pe care, aproape fără întrerupere, le-a cunoscut eșichierul intern sudanez. În 1991, însuși frontul a cunoscut o scindare, prin desprinderea, în 1991, a formațiunii „Congresul Popular de Opoziție”, devenit, în 1992, „partidul „Congresul Național” opus guvernării de la Khartoumi a generalului Omar al-Bashir.

15. Mauritania: în anul 1978 a fost înființată formațiunea „*Al-Jama'a Al-Islamiya*” divizată, în 1991 și 2005, în două partide politice respectiv „Adunarea Națională pentru Reformă” și „Întâlnirea Democratică”, ambele din descendența ideologică a Frăților Musulmane.

16. Maroc: din anul 1969 activează „Mișcarea Tineretului Islamic” constituită ca asociație caritabilă și de educație religioasă, fără activități și programe politice. În 1975 a fost acuzată de implicare în tentative de asasinat împotriva unor lideri politici de stânga, fapt pentru care i-a fost interzisă constituirea unei formațiuni politice proprii. În consecință, activitățile politice și le desfășoară sub umbrela partidului islamist ai Dreptății și Dezvoltării, împreună cu care a participat la alegerile legislative din 2012 și la constituirea guvernului rezultat din acestea. În prezent, formațiunea se declară a nu avea legături ideologice sau organizatorice cu Frățiile Musulmane.

17. Somalia: activează din 1978, „Mișcarea pentru Reformă” din descendența doctrinară a Frăților Musulmane. Deține 58 de mandate parlamentare și un

număr restrâns de portofolii ministeriale.

18. Djibouti: sunt înregistrate prezențe reduse ale Fraților Musulmani (unde au reprezentare parlamentară) și, simbolic, în Insulele Comore.

19. Arabia Saudită: reprezintă un caz aparte, deoarece fără a avea o organizare instituțională (în regat partidele și formațiunile politice sunt prohibite), Frățiile Musulmane au avut o prezență tolerată la nivelul unor activiști și simpatizanți. În general, relațiile monarhiei de la Ryad cu Mișcarea Fraților Musulmani nu au fost cordiale, confreria fiind văzută, mai degrabă, ca un concurent ideologic și religios doctrinar al wahhabismului și în consecință, ca un inamic potențial al însăși regimului monarhic ereditar. După evoluțiile care au avut loc în Egipt și pe fondul susținerii pe care monarhul Abdullah II o oferă noului regim de la Cairo, condus de mareșalul Abdel Fattah El-Sissi, Arabia Saudită a înscris (7 martie 2014) Mișcarea Fraților Musulmani pe lista organizațiilor teroriste. Cu toate acestea, influența și atractivitatea populară a ideilor confreriei se mențin la un nivel ridicat în rândul populației saudite.

B. în lumea occidentală

Printr-o intensă activitate de misionarism și propagandă islamică, Mișcarea Fraților Musulmani a reușit de-a lungul anilor să își constituie și să administreze peste 500 de entități reprezentative distribuite în peste 30 de țări din lumea extraistamică, un rol deosebit de dinamic în acest sens avându-l „Federația Mondială a Ulemalelor Musulmane” și „Asociația Mondială a Instituțiilor Islamice” cu sediul central la Bruxelles și condusă, în prezent, de suedezul de etnie arabă, Shakib Ben Makhlof.

Vom aminti, aici, doar câteva din instituțiile reprezentative pentru rețeaua internațională a Fraților Musulmani și statele occidentale în care acestea funcționează și activează.

Germania: structura intitulată *Al-Jama a Al-Islamiya* (GID), a fost înființată în anul 1958, ca interfață între

Confrerie și instituțiile statului și ale societății-gazdă. Constituită de egipteanul Said Ramadan și condusă de germanul de origine arabă egipteană Ibrahim Zayyat, organizația își are sediul central la München, unde administrează și un important și multifuncțional Centru Islamic, având drept obiectiv principal prozelitismul musulman, diseminarea învățaturii islamice în Germania și insterția socială a emigranților musulmani din această țară.

Belgia: structura autointitulată „Liga Musulmană din Belgia” (LMB), este principala reprezentare a Confreriei în zonă, fiind înființată în 1997 și având în posesie și administrare mai multe așezăminte de cult, asociații caritabile și institute de culturalizare islamică îndeosebi la Bruxelles, Anvers și Gând.

Olanda: „Liga pentru o Societate Islamică” înființată în anul 1996, este o importantă prezență a Frăților Musulmane și administrază o serie de fundații, companii și institute precum Fundația „Europe Trust Neder” (ETN) și „Institutul Olandez pentru Științe Umaniste și Asistență Islamică”.

Marea Britanie: Frățiile Musulmane sunt reprezentate de „Liga Islamică” (MAB), constituită, în 1997, de fostul lider al Frăților, egipteanul Kamal Halbawi și condusă în prezent de Omar Hamdoun.

Italia: „Federația Așezămintelor și a Coloniilor Musulmane” (UCOII) este cu începere din 1990 ramura Fraților Musulmani care activează în zonă, incluzând cca. 130 de asociații care administrează peste 80% din lăcașurile de cult islamic din această țară. Desfășoară activități dinamice prin departamentele sale Cultural și de Educație Islamică, pentru drepturile femeilor și cel pentru problemele tineretului musulman.

Elveția: înființată în 1994, „Liga Musulmanilor din Elveția” (LMS), cu mai multe filiale în principalele orașe ale acestei țări, este condusă, în prezent, de egipteanul Adel Magri.

Franța: este considerată centrul întregii activități ideologice, de prozelitism și formare islamică din întreaga Europă desfășurată prin intermediul a cca. 250 de asociații și peste 100 lăcașuri de cult care, împreună, alcătuiesc cea mai puternică federație de entități islamice de pe continentul european. Constituirea acestora a avut loc în anul 1983.

Statele Unite ale Americii: Prezența ideologiei și a Fraților Musulmani datează de la jumătatea anilor „60, inițiată fiind de către mai mulți tineri studenți arabi aflați la studii dincolo de Ocean, cu scopul păstrării identității islamice și diseminării ideilor și doctrinei Fraților Musulmani în Statele Unite și Canada. Preocupați în permanență de problemele inserției în mediul social și politic, tinerii „frați” au procedat la înființarea a numeroase structuri organizatorice, sindicale, culturale etc. (Federația Medicilor Islamici în 1967, Federația Medicilor și Inginerilor Musulmani în 1969, Uniunea Oamenilor de Știință și a Sociologilor Musulmani, 1972 etc.). În 1977, Confreria a înființat Liga Tineretului Arab Musulman, urmată de Federația Tineretului Musulman din America de Nord (1982), Centrul de Misionarism și Orientare Islamică și Liga Islamică Americano-Islamică (1993) etc. în prezent, Frățiile Musulmane din America dispun de 60 de filiale în 35 de state americane.

Capitolul VI

Mișcarea Fraților Musulmani: repere doctrinare și ideologice

Așa cum am încercat să arătăm în capitolele anterioare, confreria Fraților Musulmani poate fi definită ca o mișcare de masă fundamentată pe credința că pentru toate problemele lumii și societății contemporane, „Islamul este soluția” (*Al-Hall fi Al-Islâni*) și pe aspirația creării unei noi ordini universale musulmane, construită pe canoanele Legii Islamice și pe ruinele liberalismului apusean. Pentru islamul politic, ca și în aceeași măsură pentru radicalismul jihadist, transformările generate de „primăvara arabă” și

evoluțiile ulterioare care se circumscriu acesteia - și îndeosebi accesul vremelnic la conducerea statului și a societății în Egipt, războiul civil din Siria, conflictul interconfesional acutizat din Irak sau starea internă economică, politică și de securitate a Yemenului au fost privite drept detonatorul care a deschis calea pragmatică spre îndeplinirea marelui obiectiv al lumii pus sub semnul flămării verzi. Evoluțiile nu au confirmat aceste predicții și speranțe și ne vom referi la aceasta într-un alt capitol al cărții.

Începuturile ideologice ale mișcării se regăsesc în ideea idealistă a îndeplinirii unei „reforme islamice” de anvergură ca premisă a unei rapide modernizări și tehnologizări după paradigme occidentale a statului și societății. Fondatorii acestei școli de gândire, Jamal Ad Din Al-Afghani (1838 - 1897) și Muhammad Abduh (1849 - 1905) au preconizat, în esență, posibilitatea unui „import” de valori și civilizație apuseană căreia nu ar fi trebuit decât să i se asigure straie orientale pentru a deveni, în mod spontan, orientale.

Ca parte a unei asemenea reforme, ambii teoreticieni au propovăduit renunțarea abruptă la *taqlând*, adică la venerarea și la imitarea *ad litteram* a tradițiilor istorice și elaborarea unor noi principii ale Dreptului canonic islamic în consonanță cu imperativele contemporaneității, pornind de la credința că abolirea restricțiilor tradiționale - comportamentale și sociale - impuse de „vechea” *Sharī’a*, ar fi fost suficientă prin ea însăși pentru „eliberarea” Islamului și *mutatis mutandis*, a societății moderne islamice. Muhammad Abduh, de pildă, a militat pentru liberalizarea drepturilor femeii, ignorând că întreaga scriptură și teologie islamică vede în aceasta o *bid’a*, o „născocire”, o „invenție” străină Islamului care, nocivă fiind pentru puritatea credinței, este prohibită ca act de deviaționism și de erezie.

Ideile lui Al-Afghani și Abduh pot fi privite ca expresie a dorinței de occidentalizare izvorâtă din credința

că societățile apusene dezvoltate sub raport științific, tehnologic, educațional, cultural pot oferi modele de urmat fără a întâmpina bariere insurmontabile. Asemenea considerente nu au beneficiat însă de receptivitate și aderență în lumea islamică. Succesorul lor, libanezo-sirianul Rashid Rida (1865 - 1935) a abordat fățiș necesitatea de revizuire și remodelare a gândirii înaintașilor săi, sugerând o alternativă diametral opusă: în discursul său, occidentalizarea este înlocuită cu reforma religioasă prin întoarcere la puritatea originală și debarasarea de „născocirile” alogene, neconforme cu mentalitatea, tradițiile și canoanele societății islamice. Iar această viziune, care promovează islamizarea „nepătată” a statului și societății face din reformatorul Rashid Rida unul dintre primii propovăduitori ai ideii de stat islamic și de „lume islamică” drept soluție a tuturor problemelor și conflictelor

Puternic influențat de această manieră de abordare, fondatorul mișcării Fraților Musulmani și primul lider suprem al acesteia, Hassan Al-Banna (14 octombrie 1906 - 12 februarie 1949), a dezvoltat concepțiile „reformiste” ale înaintașilor săi, concretizându-le sub forma unei structuri sociale organizate. În perioada de ascensiune a mișcării, în anii '30, el și-a expus gândirea într-un număr de 5 scrieri epistolare (*risāla*) adresate suporterilor și congreselor mișcării, aceste documente devenind cu rapiditate „carta de căpătâi” a spiritului și ideologiei islamiste moderne.

Al-Banna își definește confreria ca pe o asociație de credincioși militanți pentru renașterea religiei islamice și edificarea statului islamic bazat pe Legea și „porunca” lui Allah codificată în Dreptul canonic *Sharī'a*. Un obiectiv a cărui realizare este posibilă, în viziunea ideologului, prin eliberarea lumii islamice de orice autoritate și criterii valorice non-islamice. Construirea statului islamic este însă doar o etapă a demersului pentru mondializarea învățăturii islamice și instaurarea hegemoniei islamice asupra întregii lumi. Hassan Al-Banna stabilește un număr

de șapte etape sociale și politice de desfășurare a acestui proces: primele trei ar urma să fie destinate educației individului, familiei și societății în spiritul noului mondialism al islamului. Celelalte patru etape, cu un conținut eminamente politic, includ preluarea puterii prin scrutinuri electorale, reconfigurarea pe criterii religioase islamice a instituțiilor statele și ale societății civile, eliberarea de sub dominația străină spirituală-sau fizică a națiunii islamice și unirea statelor și societăților islamice într-un nou califat cu valențe expansioniste până la nivel planetar.

În general, textele lui Hassan Al-Banna nu pun pe primul loc violența ca instrument de atingere a idealului doctrinar și ideologic propus. Secțiunea 2 din Articolul IV al statutului Fraților Musulmani, elaborat în 1945, stipulează că „Frăția va acorda atenție realizării graduale și treptate a obiectivelor sale”, violența fiind rezervată uzului impus de „condiții speciale” ca de exemplu, „în caz de extremă necesitate sau când se va pune problema acută a acaparării puterii” Gândind Islamul ca pe un sistem global, care să includă toate aspectele vieții individuale, comunitare, naționale și internaționale, Hassan Al-Banna cristalizează ideea unei unificări a tuturor națiunilor islamice în jurul Coranului, scop pentru a cărui atingere organizarea, propaganda și activismul sunt mijloacele prioritare și eficace.

Principiile și obiectivele enunțate de Al-Banna continuă să constituie și astăzi temelia ideologică și doctrinară a mișcării Fraților Musulmani, dar în noul context apărut după încheierea celui de-al doilea Război Mondial, ele au cunoscut o serie de evoluții, reproblematicizări și interpretări considerabile impuse în special de apariția unor orientări radicale și extremiste chiar în interiorul confreriei, care au fost generate de represiunile la care liderul egiptean Gamal Abdel Nasser a supus membrii și structurile organizatorice ale Frăției în anii '50—60.

Procesul de radicalizare al Mișcării este asociat cu numele ideologului egiptean al islamismului politic, Sayyd Quth (1906 - 1966) ale cărui idei au fost expuse într-o serie de pamflete și cărți elaborate în mai multe stagii de detenție și ulterior, până la arestarea, judecarea, condamnarea la moarte și executarea sub acuzația de a fi promovat doctrina *takfirismului* și a fi incitat la violență brutală împotriva statului și pentru islamizarea radicală a instituțiilor acestuia și a societății în toate segmentele. Sayyd Quth este promotorul teoriei pe care a numit-o „Jahiliya 29

modernă”, potrivit căreia societatea islamică s-a îndepărtat de Divinitate, de preceptele și legile pe care aceasta le-a relevat. Din această perspectivă, el face o trimitere la ideea de occidentalism și occidentalizare ca fenomen al perdiției, consumismului și tranziției, care au afectat și regimurile islamice, privându-le de legitimitatea și legitimizarea divină. În consecință, Sayyd Quth îndeamnă public la înlăturarea acestora și înlocuirea lor cu structuri de conducere politică inspirate exclusiv de scriptura și *Sharī'a* islamică. Chiar dacă în textele sale ideologul nu a propovăduit în mod explicit opoziția violentă, el a deschis calea către apariția acestei orientări și practici atunci când, teoretizând chestiunea jihadului, a prezentat acest concept ca pe o emanație a *Shari ei* și o consolidare a acesteia în mentalitatea individuală și socială. Condamnarea și executarea sa, în 1966, departe de a înăbuși ideile promovate de Quth, a avut drept ca efect imediat proclamarea acestuia drept „martir al Islamului”, o bruscă și continuă creștere a popularității teoreticianului și interpretarea radicală - în directă legătură cu salafismul și cu wahhabismul venit dinspre Arabia Saudită - a ideilor și principiilor qutbiste adoptate, ca bază ideologică și justificativă a curentelor extremist - *takfiriste*.

În paralel cu ideologia radicală a lui Sayyd Quth și a succesorilor săi, la mijlocul anilor '80, o altă facțiune

islamistă se dezvoltă ca ramură originară din ideile și discursul doctrinar al

29 *Al-Jahiliya*, în arabă „ignoranță”, „necunoaștere” – denumirea generică pentru perioada preislamică a lumii arabe, caracterizată prin incultură, primitivism, politeism și necunoașterea Dumnezeului unic și a învățăturilor sale.

Frățiilor Musulmane. Este vorba de școală numită „*Al-Wasatiya*”, termen care, derivat din lexemul *Wasat* – centru, mijloc – poate fi tradus prin „centrism”, sugerând o poziționare ideatică, politică, discursiv-retorică pe o poziție de mijloc între extremismul radical și atitudinile islamiste așa-numite moderate. Inspiratorul și propovăduitorul acestui „centrism” este șeicul și propovăduitorul 30

egiptean Yussuf Al-Qaradawi, format la școala ideologică a teoreticienilor clasici ai islamismului politic al Frățiilor Musulmane și deținător al demnității de lider al Federației Mondiale a Ulemalelor Curentul inițiat și promovat de teologul egiptean, dezvoltă ideea unei ajustări „rezonabile” a Islamului la realitatea modernă, inclusiv prin dezvoltarea spiritului de alteritate și al disponibilității islamice la dialog cu „celălalt”.

Al-Qaradawi respinge ideea Jihadului ca instrument de realizare a unor scopuri politice și de mondializare hegemonică a dogmei și principiilor islamice clasice.

Mesajul pe care îl transmite acest curent de gândire este focalizat în jurul ideii de distanțare față de radicalismul jihadist și de validare juridică-religioasă a schimbărilor apărute în procesul globalizării și modernismului, dar în pofida ideilor unui liberalism original pe care îl propovăduiește, el rămâne tributار principiilor fundamentale imuabile ale legii *Sharī'a*, realitate exprimată prin faimoasele lui declarații privitoare la datoria Islamului de „a cucerii Roma” (ca expresie a victoriei civilizației

30 Yusuf Al-Qaradawi (n. 1926): cunoscut și controversat teolog și propovăduitor islamic inspirat de ideile teoreticienilor islamisți reformisți din ascendența

Fraților Musulmani, dar adoptând o fluctuantă poziție între susținerea nelimitată a islamismului politic al Confreriei și orientarea către necesitatea unei reforme „moderne”, de deschidere către lumea externă a Islamului. Are un rol proeminent în conducerea intelectuală și teologică a Fraților Musulmani, a căror direcție i-a fost oferită în mai multe rânduri, fără, însă, a fi acceptată. Este considerat una dintre cele mai proeminente personalități teologice din lumea islamică; a avut mai multe luări de poziție antisemite, afirmând, între altele, că „Hitler i-a pus la locul lor pe evrei”. După o scurtă revenire în Egipt (a trăit ani de-a rândul în exil) a fost din nou expulzat de noua conducere de la Cairo, pentru susținerea publică a Fraților Musulmani în contextul „primăverii egiptene”. În prezent, este stabilit în Qatar.

31 Termenul arab *Alim*, cu pluralul *ulamă* denumește un „învățat”, „savant”, iar, în teologia islamică un „expert”, învățat teolog în jurisprudența și dogmatica religioasă, înaltă autoritate teologică.

Islamice asupra celei occidentale). Marcat fiind de vederile antisemite ale teoreticianului fondator, în opinia lui Yussuf Al-Qaradawi, atacurile teroriste și sinucigașe practicate de jihadismul salafist extremist simt permise „doar împotriva Israelului și a ocupației din Irak”, în vreme ce lupta de rezistență împotriva regimurilor „atei și deviaționiste” atât din Orientul arabo-islamic, cât și din Occidentul creștin trebuie dusă nu prin recursul la violență, ci prin *da wa* – adică prin predică și misionarism islamic capabil să orienteze, în acest sens, mentalul colectiv și individual musulman.

Se poate constata, în general, faptul că istoria ideologică și dogmatică a cunoscut permanente fluctuații și urcușuri între moderația inițială de dinaintea teoreticienilor Hassan Al-Banna și Sayyid Quth, până la radicalismul ireductibil pe care l-a inspirat și l-a pus în practică și până la întoarcerea la „căile de mijloc” ale compromisului conjunctural sau la disimularea, sub lozinci

laice, a esenței ideologice tactică aplicată, îndeosebi, în contextul revoltelor egiptene care au propulsat, pentru prima oară în istoria sa, Conferință islamistă la conducerea vremelnică – de cca. un an – a statului egiptean. De ce „vremelnică” și nu solidă și durabilă? Este o întrebare la care vom încerca să răspundem în alt segment al lucrării de față.

Capitolul VII

Primăvara arabă și Frățiile Musulmane

1. O succintă cronologie

Pornit la 17 decembrie 2010, prin autoincendierea tânărului negustor ambulant Mohammed Bouazizi din orașelul tunisian Sidi Bouzid și măturarea de la putere a autoritarului regim al președintelui Zâne El-Abidine El-Aii, valul de domino al ceea ce avea să fie cunoscut sub numele alegoric de „primăvara arabă”, ajunge, la 25 ianuarie 2011, în Egipt unde, în *Midan El-Tahrir* (Piața Eliberării) din capitală, mii de demonstranți – marea majoritate tineri manifestă pentru libertate, democrație și înlăturarea de la putere a regimului condus de Hosni Mubarak. A fost *Yaurn Al-Ghadab* – Ziua mâniei, când, pentru întâia oară, egiptenii, adunați în același loc pe deasupra deosebirilor de identitate confesională și socială, își cereau în spațiul public drepturile, sub semnul sloganului spontan apărut *As-sa ab yurâd!*

— Poporul vrea...!

14 ianuarie 2011, Tunisia: Președintele Zâne El-Abidine El-Ali părăsește țara, în direcția Malta, apoi Franța, unde i se refuză primirea. Aterizează la Jeddah, Arabia Saudită, care îi acordă azil politic. Este constituit un guvern provizoriu condus de Mohammed El-Ghannouchi, care își asumă și interimatul la președinția republicii.

27 ianuarie 2011, Egipt: în a treia zi de la declanșarea demonstrațiilor protestatare, Mișcarea Fraților Musulmani, scoasă din clandestinitate, este prima formațiune care își anunță susținerea pentru revendicările

demonstranților. În zilele următoare, forțele de ordine operează masive arestări în rândurile demonstranților, inclusiv printre simpatizanții și membrii Fraților Musulmane.

11 februarie 2011: După 18 zile de proteste, președintele Hosni Mubarak renunță la prerogativele puterii, preluată de un Consiliu Militar provizoriu creat ad-hoc pentru gestionarea problemelor statului.

30 aprilie 2011: Frații Musulmani înregistrează propria formațiune politică, Partidul Libertății și Justiției, care anunță că nu va propune candidați în viitoarele alegeri prezidențiale. Promisiunea nu a fost respectată

23 octombrie 2012: alegeri legislative în Tunisia adjudecate de partidul islamist *Al-Nahda* (Renașterea) ramura tunisiană a Fraților Musulmane

28 noiembrie 2011 ianuarie 2012: Se desfășoară primele alegeri parlamentare libere în urma cărora este constituit un parlament dominat, în proporție de peste 90% de Frații Musulmani și alte forțe islamice egiptene.

2 iunie 2012: Fostul președinte Hosni Mubarak este condamnat la închisoare pe viață.

24 - 30 iunie 2012: Alegeri prezidențiale în Egipt. Candidatul Fraților Musulmane, Mohammed El-Morsi este declarat câștigător, cu un scor de 51, 7% din sufragiile exprimate.

19 noiembrie 2012: Alegeri prezidențiale în Tunisia, adjudecate de candidatul islamist din partea Fraților Musulmani, Rached Ghannouchi.

22 noiembrie 2012: în Egipt, președintele El-Morsi emite o ordonanță constituțională prin care își acordă absolută imunitate de jurisdicție pentru toate deciziile pe care le va lua în calitate de șef al statului. Decizia este contestată de forțele politice și urmată de ample demonstrații populare care văd în aceasta un prim pas către islamizarea statului de către noua conducere a Fraților Musulmani.

22 decembrie 2012: Este adoptată noua Constituție a

Egiptului, puternic marcată de influențele dreptului canonic islamic *Sharī'a*. Este începutul șirului de demonstrații care vor cere demisia și plecarea de la putere a președintelui islamist și a structurilor instituționale create de acesta și controlate de Frățiile Musulmane. Până la sfârșitul lunii iunie 2013, Egiptul va fi tulburat de ample demonstrații și ciocniri violente între susținătorii și adversarii regimului islamist și ai președintelui Mohammed El-Morsi, soldate cu sute de morți și răniți.

3 iulie 2013: „La cererea poporului”, șeful armatei, mareșalul Abdel Fattah El-Sissi dispune intervenția instituției militare pe eșichierul politic. Președintele El-Morsi este reținut și pus în custodia armatei, guvernul și parlamentul sunt dizolvate și constituția islamizantă abrogată. Președintele Curții Constituționale supreme, judecătorul Adli Mansour, este numit în funcția de președinte *ad intérim* al Egiptului.

Iulie - decembrie 2013: Violente organizate de susținătorii frățiilor Musulmane în întregul Egipt. Demonstrații condamnă „lovitura de stat” și cer reinstalarea în funcție a lui Mohammed El-Morsi. Sunt înregistrate ciocniri între islamisti, poliție și armată, soldate cu numeroase victime omenești. În Sinai se înregistrează o intensificare a activităților radical-islamiste, atacuri împotriva armatei și forțelor de poliție, atentate cu mașinacapană, luări de ostatici etc. La 8 iulie 2013, liderul suprem al Mișcării Fraților Musulmani, Muhammad Badieh și alți lideri din conducerea de vârf a Frățiilor sunt arestați.

23 septembrie 2013: Mișcarea Fraților Musulmani este interzisă

4 noiembrie 2013: începe procesul judiciar împotriva fostului președinte Mohammed Al-Morsi, acuzat de incitare la violență și crimă, precum și de colaborare cu forțe străine și spionaj. Este adoptată o lege prin care se interzic demonstrațiile și manifestațiile publice

24 decembrie 2013: Mișcarea Fraților Musulmani

este declarată, oficial, organizație teroristă, după executarea, de către militanți islamști a unui atac împotriva unui post de poliție, soldat cu 12 morți.

15 ianuarie 2014: Este adoptată noua Constituție egipteană din textul căreia au fost eliminate toate stipulațiile cu caracter islamist sau direct inspirate din dreptul canonic islamic. Legea organică este adoptată cu un procent de 98% din voturile parlamentărilor.

25 ianuarie 2014: Aniversarea a trei ani de la declanșarea „primăverii egiptene” prilejuiește noi demonstrații violente organizate de simpatizanții islamști și noi ciocniri brutale între aceștia și adversarii islamismului egiptean. De la îndepărtarea lui Morsi, peste 1.000 de oameni și-au pierdut viața în violențele din spațiul public sau în atacuri directe.

2 mai 2014: Liderul Confreriei, Mohammed Badieh, și alți conducători sau simpatizanți ai Frățiilor sunt condamnați la moarte.

26 - 27 mai 2014: Alegeri prezidențiale, câștigate cu 96.9% din voturi de către Abdel Fattah El-Sissi, împotriva singurului său contracandidat, liberalul și fostul disident anti-Sadat și anti-Mubarak, Hamdin Sabahi.

3 iunie 2014: La Cairo are loc instalarea lui Abdel Fattah El-Sissi ca al șaselea președinte al Egiptului după revoluția din 1952 (care a înlăturat regimul monarhic al regelui Farouk și a declarat Republica Arabă Egipt).

15 iulie 2014: Arabia Saudită declară confreria Fraților Musulmani drept organizație subversivă și teroristă. Decizia a fost mai degrabă o consecință a conflictului care opune monarhia wahhabită regimului monarhic qatarez și regimului teocratic iranian, susținătoare active ale Frățiilor Musulmane

2. Lovitură de stat sau „fiecare pasăre pe limba ei piere”?

Există un mai vechi aforism potrivit căruia o ascensiune prea bruscă, nu îndeajuns pregătită, spre vârful muntelui poate fi urmată de o prăbușire la fel de

bruscă, dar mai dureroasă și mai nimicitoare. Într-un fel, afirmația este aplicabilă Conferiei Fraților Musulmani și islamismului politic, în general. După o așteptare de aproape 90 de ani, islamul politic a putut să preia, pentru prima dată în istoria sa, conducerea absolută în două state din nordul african al Orientului Mijlociu: Egipt și Tunisia. Dacă în acest al doilea caz, ascensiunea a fost mai îndelungată, contorsionată și ezitantă, în ceea ce privește țara de origine a Frățiilor Musulmane, această urcare s-a produs cu o rapiditate care i-a luat pe nepregătite și i-a surprins chiar și pe aspiranții la glorie și putere. Frățiile Musulmane nu au fost inițiatoare ale revoltei arabe și nu s-au alăturat acesteia decât mai târziu într-o manieră cosmetizată, care avea să le atragă din partea manifestanților în spațiul public, acuza de a fi „furat și monopolizat revoluția”, iar reprezentantului lor în fruntea statului și a societății, porecla (anterior dată dictatorului Hossni Mubarak) prea puțin măgulitoare de „faraon”

Experiența acumulată în cei 86 de ani implânți de la declanșarea „revoluției de lotus”, ani din care, cea mai mare parte au fost petrecuți în culisele clandestinității și conspirativității, au permis Conferiei acumularea unui formidabil capital de organizare, disciplină, maleabilitate și cunoaștere a meandrelor drumului pe eșichierul politic, de care niciun alt partid egiptean activ nu a dispus în momentele critice. Iar acest generos capital a facilitat acomodarea rapidă cu obiectivele proclamate ale mișcării protestatare – democrație, liberalism, drepturi cetățenești și umane – și exploatarea climatului dominat de imperativul schimbării, pentru a propune propria variantă de schimbare fără a se face vreun rabat semnificativ la criteriile și principiile fundamentale ale Frăției așa cum au fost ele codificate de predecesori (Mohammed Ibn Al-Saud, Hassan Al-Banna și Sayyd Quth) Islamul politic instituționalizat a putut să aibă această ascensiune fulgurantă nu îndeosebi grație promisiunilor sale pentru un „viitor islamic”, pe care, de altfel, nu le-a exprimat

explicit nici înainte și nici după preluarea puterii. El își datorează în bună măsură reușita atât inexistenței practice a unei opoziții politice mature, dinamice, omogene și unificate, cât și grație puternicei lui implantări în mediile rurale, sindicale și ale clasei de mijloc. Și atunci, cum a fost posibilă vremelnicia rămânerii la putere limitată cronologic, la exact 12 luni și 3 zile, adică între confirmarea ca președinte a lui Mohammed El-Morsi (30 iunie 2012) și debarcarea acestuia de către armată (3 iulie 2013)? Este o întrebare frecvent pusă de analiștii – occidentali sau orientali – care aduc în discuție, cu referire la factorii cauzali ai dezastrului, termeni precum „puci”, „lovitură de stat”, simplu episod în derularea „revoluției din piața Tahrir” sau grave și surprinzătoare erori de guvernare ale... guvernanților înșiși?

Un răspuns la asemenea interogații este cu atât mai necesar cu cât el poate răspunde la alte serii de întrebări care pot fi sintetizate într-una singură și tranșantă: asistăm astăzi la sfârșitul islamului politic contemporan?

Pentru acuratețea discursului, câteva precizări terminologice ni se par necesare și ele se referă chiar la termenii invocați drept posibilă explicație a eșecului primei guvernări a Islamului politic în lumea arabă a Orientului Mijlociu.

Vom spune, așadar, mai întâi, că lovitura de stat desemnează acel act planificat și pus în aplicare de un segment mai mult sau mai puțin voluminos al aparatului instituțional statal pentru înlăturarea ilegală a puterii aflată în funcție. Cucerirea puterii poate fi, ulterior, „legitimată” prin adoptarea unei noi Constituții și prin organizarea de alegeri sau scrutinuri formale.

În al doilea rând, despre termenul puci – de origine germană – se poate vorbi atunci când are loc o „lovitură de stat” executată de către armată pentru înlăturarea unui regim sau doar a liderului acestuia. Puciul presupune recursul la violența armată și el identifică, la rândul său, o acțiune ilegală și non-legitimă din punct de vedere juridic.

Prin apropierea semantică, termenii de „puci” și „lovitură de stat” sunt puși adeseori într-o relație de sinonimie.

În sfârșit, semantica lexemului revoluție trimite la o mișcare cu mult mai amplă, bazată pe o largă implicare populară și destinată a înlocui un regim de obicei autoritar și corupt, cu un altul reprezentativ pentru interesele naționale și sociale. Spre deosebire de primii doi termeni, revoluția de masă combină, cauzal, factori economici (nivelul de viață), psihologici (frustrări neexprimate) și ideologici (sistemul de valori și credințe).

Ceea ce particularizează, în mod paradoxal, cazul egiptean și lasă deschise polemicile, se regăsește în faptul că acțiunea de înlăturare a președintelui islamist îmbină toate cele trei elementele: prin larga susținere populară, apreciată pe linia constantă de 15 - 20 milioane de oameni (aproximativ egal cu numărul celor care și-au dat sufragiul la alegerile prezidențiale lui Abdel Fattah El-Sissi), am putea vorbi de un act revoluționar ca răspuns la voința poporului („poporul vrea...”); prin faptul că acțiunea mareșalului El-Sissi a îndepărtat un președinte ales prin jocul democratic electoral, se poate vorbi de o lovitură de stat; iar prin aceea că actul a fost planificat și executat de instituția militară, se pare că ne aflăm în fața unui puci. În atari conjuncturi, rămâne în discuție cel de-al patrulea factor cauzal și anume acela legat de caracterul defectuos și de rateurile grave pe care guvernarea islamistă le-a înregistrat vreme de 12 luni. Dar înainte de a discuta despre acestea, vom proceda la o digresiune pe care o credem necesară și care se referă la un context mai larg în care chestiunea islamismului și a ideii de guvernare islamistă este văzută de o parte și de cealaltă a „liniei de falie” între „Occidentul creștin” și „Orientul Islamic”.

3. „Păcatele capitale” ale Fraților Musulmani în toate statele peste care a trecut crivățul unei revoluții seculariste, guvernele pe care fenomenul protestatar le-a propulasat la conducerea statului au preferat sau au fost silite - în lipsa unor programe și viziuni deja gândite și

elaborate să copieze rețeta „perioadelor de tranziție” concepută de politologi și sociologi, rețete în care să fie schițate căile și practicile prin care un stat aflat în tranziție poate accede mai rapid la modernitate, la stabilitate internă și la procesul de dezvoltare materială și spirituală. Or în cazul „primăverii arabe” și, mai exact, al Frățiilor Musulmane ajunse în vârful piramidei de guvernare, o asemenea perioadă interimară nu a existat, fiind anihilată de convingerea noilor guvernanți că dispun deja de programe solide a căror aplicare în practică poate începe odată cu răsturnarea de la putere a guvernului dictatorial precedent. Dar așa cum realitatea a dovedit, Frații Musulmani și islamul politic, în general, dispun doar de o concepție utopică despre societate în care constituția este cea elaborată la Medina de Profetul Muhammad și în care idealul suprem îl reprezintă nu bunăstarea socială, ci aducerea societății „pe calea lui Dumnezeu” Considerându-se situați pe o linie directă de legătură între „a vrea” și „a ști”, islamiștii au pariat pe formula care s-a dovedit lamentabil falimentară a „Islamului care este soluția perfectă pentru toate problemele și în toate împrejurările și sectoarele vieții comunitare și individuale” Descoperind prea târziu că Islamul nu este soluția mitică și că întreaga ideologie promovată, departe de a fi un real „Islam politic”, a fost, mai degrabă, un „islam amestecat în politică”, Frățiile Musulmane – și ne referim în mod deosebit la paradigma oferită de islamiștii egipteni – au săvârșit cel puțin patru erori fundamentale care le lexică eșecul și îndepărtarea de la putere.

Prima dintre acestea este legată de faptul că, odată oficializați la conducere, Frații Musulmani au pornit o campanie acerbă și supralicitată de acaparare și monopolizare a tuturor instituțiilor funcționale ale statului și societății civile. Iar semnalul în acest sens a fost dat de însuși președintele Mohammed El-Morsi, care și-a arogat, cu de la sine putere, o absolută imunitate legislativă și juridică pentru toate actele decise sau aplicate în exercițiul

prerogativelor prezidențiale. A urmat islamizarea masivă și forțată a noului proiect de Constituție, copiată practic din canoanele *Sharie ei* islamice. Milioane de persoane, de la simpli funcționari până la factorii decizionali din instituțiile cheie ale statului – justiția, armata și poliția – au fost alungați și în locuiți cu persoane a căror competență s-a redus la apartenența lor la mișcarea Frăților sau la simpatia pentru acestea. Desigur, se poate replica, în acest caz, că oricare nouă putere aleasă procedează la schimbări administrative pentru a crea condițiile necesare punerii în aplicare a politicii proprii, dar această rocadă afectează etajele superioare ale piramidei de planificare și decizie. Or, în Egipt s-a desfășurat o veritabilă „vânătoare de vrăjitoare” care a cuprins, nediscriminatoriu, cele mai variate straturi de funcționari și chiar – exemplu grăitor! – cameramanii, electricienii și mașiniștii din televiziunea publică. A fost vorba, în ultimă analiză, de o veritabilă operație de „islamizare”, de transformarea a statului și a societății într-un „frate musulman” care să facă inoperantă orice altă posibilă tentativă viitoare de schimbare a regimului islamizat.

Este vorba, în al doilea rând, de ignorarea sistematică a forțelor și curenților de opoziție care, la momentul respectiv reprezentau cca. 48% din populația egipteană (având ca reper rezultatele scrutinului prezidențial). Pe toată durata funcționării sale ca șef al statului, președintele Morsi a respins cu obstinație orice dialog cu celelalte forțe politice și cu reprezentanții societății civile, într-un moment în care situația internă din țară – aflată într-un continuu proces de degradare – impunea mai mult ca oricând un asemenea dialog al consensului național sau cel puțin o apropiere de ordin tactic. Confreria și, împreună cu ea, Mohammed Morsi, au ales să își păstreze intactă convingerea că au fost chemați de Divinitate pentru a gestiona destinul – în mod natural islamist și islamizant – al statului și societății și că, în consecință, adversarii lor nu pot fi considerați decât ca

adversari ai lui Dumnezeu înșiși. Credincioși cu fanatism în statutul lor de acționari în numele lui Allah și al Coranului, Frații Musulmani nu sunt capabili, din perspectivă ontologică, să considere opoziția față de propriile lor idei ca o manifestare firească a democrației moderne. Un exemplu: În luna decembrie 2012, în plină criză economică, mareșalul El-Sissi i-a sugerat președintelui Morsi să convoace un dialog național cu toți reprezentanții activi ai eșichierului politic și ai societății civile. Inițial, sugestia a fost acceptată, dar la scurtă vreme președintele a fost chemat la ordine de către ghidul suprem al Frățiilor, Mohammed Badieh, care l-a făcut să înțeleagă imposibilitatea tratamentului pe picior de egalitate între reprezentanții lui Dumnezeu și cei ai creaturilor terestre și tranziente. Dialogul nu a mai avut loc.

În al treilea rând, a fost vorba de elaborarea și propunerea spre aprobare a unei Constituții elaborată pe baza unor dinamici socio-religioase care, nefiind altceva decât o formă cosmetizată stilistic a Legii islamice, era menită să îndepărteze Egiptul de patriomoniul său social, religios, cultural și cutumiar și de realitatea lumii globalizate și multipolare. Lectura constituției islamiste crează mai degrabă impresia unei circulare interne destinată membrilor Confreriei, primul său articol referitor la cheștiunea puterii, plecând de la credo-ul Mișcării („Constituția noastră este Coranul”), stabilind că izvorul oricărei autorități terestre statale se regăsește în Dumnezeu. O maximizare a caracterului islamist, care a generat reacții de respingere chiar din partea unei formațiuni politice salafiste, Partidul *Al-Nour* (Lumina), ducând în final la apariția de serioase scindări în sânul mișcării islamiste și a societății egiptene însăși. De altfel, voința de a face din Coran centrul practicii guvernamentale poate conduce la cele mai diverse și neprevăzute finalități. Referirea la Coran și *Shari a*, adică la un corpus juridic inspirat de scriptura religioasă nu aduce nicio precizare operațională în ceea ce privește

natura regimului politic și juridic care va rezulta din aceasta. Căci nimic din ceea ce conține Coranul nu este aplicabil într-un stat al contemporaneității al începutului de mileniu trei. Coranul nu oferă o „*shari a*” unitară, ci o varietate de interpretări teologice foarte diferite de la o epocă la alta și de la o arie geografică la alta.

Se poate vorbi, în al patrulea rând, de o supraestimare și supralicitare orgolioasă a capacităților ideologiei și conceptelor proprii a guvernanților islamici, în raport cu potențialele și pârghiile existente în ansamblul structurilor și infrastructurilor sociale. Astfel, au fost abordate cu superficialitate marile probleme naționale interne și externe regionale și internaționale, fără o analiză lucidă și obiectivă a capcanelor și dificultăților caracteristice perioadei de tranziție și complexelor dosare conflictuale cu care se confruntă Orientul Mijlociu și sistemul său de securitate și alianțe. Aceasta a permis apariția unor fenomene și acțiuni care au depășit capacitatea de reacție a guvernului islamist – ca în cazul puternicei resurecții a jihadismului sau în cel al reluării – privită cu suspiciune generalizată – a relațiilor politice cu guvernul teocratic iranian.

Vremelnica guvernare a Confreriei a însemnat, pe de altă parte, și o constantă ignorare a izvorului de putere și legitimitate pe care l-a reprezentat susținerea din partea societății. În perioada manifestațiilor din Piața Tahrir, președintele Mohamed Morsi a mers printre protestatari unde a rostit celebrul său jurământ: „Ne vom întâlni ori de câte ori vom avea, împreună, nevoie în această piață a libertății și a martirilor” Apoi, s-a întors la gruparea sa politico-religioasă, la scaunul puterii și la mijloacele de represiune împotriva celor care îi ascultaseră și îi primiseră jurământul: el devenise deja în folclorul popular, „noul faraon”, adică dictatorul cu altă față.

Ingerința autoritară și dictatorială a factorului politic în segmentul justiției a produs puternice perturbări și dezechilibre în funcționarea normală a statului și a

instituțiilor sale care au fost înlocuite cu decizii și ordine prezidențiale, cu arestări abuzive și sentințe – la fel de arbitrar – emise nu de către autoritățile de drept ale statului, ci de conclavurile și instanțele religioase islamice.

La acestea s-a adăugat incapacitatea Frăților Musulmani de a oferi societății un mod de conduită morală și principială, eliminarea valorilor reale ale societății și înlocuirea lor cu apropiați și simpatizanți ai ideologiei islamiste sau oportuniști susținători fără limite ai „ghidului suprem” și ai reprezentantului acestuia la conducerea statului.

În sfârșit, o altă eroare a Frăților Musulmani a fost aceea de subestimare și abordare superficială a dificultăților economico-sociale ale Egiptului. Lipsa experienței în administrarea și gestionarea Statului a produs o combinație nefuncțională și păguboasă între această lacună însăși și situația economico-financiară degradată în mod alarmant încă cu multă vreme înaintea „primăverii arabe”. Aceasta a făcut ca, progresiv, Mohammed Morsi să fie receptat de egipteni nu ca un președinte al tuturor cetățenilor țării, ci ca exponent al unei organizații opace și dornice să umple vidul de putere lăsat în urmă de vechiul regim al lui Hosni Mubarak.

Puterea islamistă nu a făcut niciodată o prioritate din a-și atrage de partea sa oameni competenți și tehnocrați cu experiență, preferând să beneficieze de fideli confreriei, printre care – nu de puține ori – s-au regăsit vechi extremiști, ca în cazul numirii în postul de guvernator al districtului administrativ al Egiptului Superior, a unei foste căpetenii a grupării *Al-Gamă a Al-Islamiya*, acuzată de a fi asasinat, în 1997, zeci de turiști străini, aflați în situl arheologic Luxor.

Pe de altă parte, una din preocupările de prim ordin a guvernării islamiste a fost aceea de a susține masiv, în plan economic și militar (inclusiv prin livrarea gratuită de tehnică militară de producție locală sau primită în cadrul asistenței anuale neramburasabile acordată de SUA),

Mișcarea Hamas din Gaza, filiala palestiniană a Fraților Musulmani, la aceasta adăugându-se faptul că produse de primă necesitate pentru piața internă de consum (alimente, electricitate, combustibili, gaze naturale etc.) au fost masiv deviate către Fâșia Gaza, contribuind astfel la o accelerare simțitoare a degradării nivelului de trai pentru egiptenii înșiși.

Deteriorarea fără precedent a economiei egiptene, supusă unei împovărătoare inflații, unei prăbușiri vertiginoase a rezervelor de devize și a fluxului turistic au sfârșit prin a afecta grav nu numai nivelul de viață al populației, ci și interesele armatei ai cărei ofițeri superiori și generali sunt în același timp și oameni de afaceri care controlează o treime din Produsul Intern Brut al Egiptului, armata comercializând o largă gamă de produse și servicii: confecții, apă minerală, pesticide, service-uri, salubritatea etc. Este și aceasta, una dintre cauzele care explică decizia instituției militare de a se alătura revoluției și, în final de a interveni pe eșichierul politic.

Toate acestea sunt doar o parte din carențele majore dovedite de islamul politic adus la putere de „primăvara arabă” care, cumulate au condus la o continuă stare de instabilitate și turbulență și în final la eliminarea „modelului islamic” din viața și din „primăvara arabă”.

4. Un „Sykes-Picot” islamic

La 16 mai 1916, reprezentanții Marii Britanii și Franței, Sir Mark Sykes și François Georges Picot, își puneau semnăturile pe celebrele înțelegeri secrete care le poartă numele și prin care cele două imperii coloniale urmau să-și împartă între ele regiunea arabă a Orientului Mijlociu după previzibila înfrângere a Imperiului Otoman în primul Război Mondial. Fapt care s-a și întâmplat, aducând și astăzi valuri de critici din partea istoriografilor la adresa dublei tutele anglo-franceze și a incommensurabilelor prejucții aduse coeziunii și armoniei geopolitice a lumii arabe care, până atunci a avut morfologia acelei „națiuni arabe și islamice” Mentalul

colectiv arabomusulman, dar și regimurile ideologice care s-au perindat la conducerea statelor arabe, de la nasserism până la baasism și la socialismul arab, nu conțin să invoce acest acord ca pe o pierdere istorică și morală care se cuvine recuperată. Realitatea despre care s-a scris mai puțin și s-a vorbit și mai puțin a fost aceea că nu Orientul Mijlociu și „națiunea arabă” au fost împărțite între colonialismele englez și francez, ci zonele de influență și interese trasate după principiile oricărui regim colonial din toate epocile în care acesta a existat.

Revoluțiile arabe începute în 2010 au pus capăt – într-o parte a „națiunii arabe” –, dictaturilor politice, absolutismului personal, ideologiilor totalitare, negării identitare și nesocotirii drepturilor și libertăților cetățenești și umane fundamentale.

Dar care este realitatea lumii arabo-islamice la patru ani de „schimbare primăvărată”? Fostele dictaturi laice sunt – în nu puține locuri înlocuite cu dictaturile religioase ale „emirilor” care luptă pentru instituirea propriilor „califate” feudale pe care să le conducă după legea Coranului – și aceasta răstălmăcită după interesele fiecăruia, iar societatea arabă este tot mai mult amenințată cu fărâmițări și enclavizări pe care nici domnii Sykes și Picot nu le-au imaginat.

Războaie civile și religioase, măceluri în masă, epurări programatice pe criterii de ură interetnică și interconfesională, asasinate cărora le cad victime cetățeni care nu au altă vină decât aceea de a nu fi împărtășit opiniile și „doctrinile” unuia sau altuia dintre noii „emiri” aspiranți la a-și impune hegemonia absolutistă asupra țării sau – cel puțin, asupra unei părți a acesteia războinici jihadiști pe „calea lui Dumnezeu”, mânăți de singura ideologie și singura cultură care le este la îndemână: aceea a înstăpânirii, cu orice preț, pe pământ a Legii lui Allah și a „adevăratei credințe” Ceea ce nu au reușit Mark Sykes și Georges Picot este pe cale să se realizeze astăzi prin forța armelor și sub „semnul divin” al flăcărilor negre: noul

„Sykes-Picot” religios islamic.

Societatea arabo-islamică tradițională a devenit nefuncțională, și mai mult decât atât, s-a fracturat într-un mozaic de comunități și confrerii secrete avându-și fiecare propriile unități de măsură, propriile miliții situate mai presus de lege și de autoritatea instituțională și morală a statului, iar statul, la rândul său, se supune progresiv și după toate aparențele, ireversibil, cohortelor de noi Sykes și Picot, pentru care chiar clasică sintagmă „Allah, Patria, Poporul” sau – după caz – „Allah, Regele, Patria” au fost sau sunt pe cale de a fi înlocuite cu absolutismul noului colonialism islamizant, sintetizat în strigătul „Allah Akbar!” – Allah este cel mai mare – cu varianta des întâlnită „Allah și Eu!”

Lumea arabă de astăzi parcurge ceea ce ar putea fi numită „epoca noului nihilism” în care valorile fundamentale ale renașcentismului și raționalismului arab din secolul XIX nu mai constituie puncte de referință, acestea fiind tot mai mult acoperite de pulberea islamismului populsat și de un mercantilism brutal și lipsit de limite.

Forțele și grupările islamizante care au acumulat puterea politică sau care influențează traiectoria acesteia, au reușit să transforme corpusul social și moral arab într-o arenă în care se desfășoară astăzi conflicte pe care acesta nu le-a cunoscut în epoca modernă și nici nu le-a experimentat în epoca feudalismului timpuriu. Paradoxul la care asistăm este acela al unui revivalism fără precedent între aceleași tabere care au coexistat și care astăzi, sub acoperirea unor false argumentații fabricate în laboratoarele geamiilor și moscheilor, încearcă să readucă la viață realitățile din Veacurile de Mijloc.

Un asemenea islamism este, prin fundamentările sale doctrinare și ideologice, cu totul străin – și ostil – unor concepte pe care istoria le-a consacrat de mult: democrația, statul-națiune, egalitatea pe deasupra deosebirilor biologice, culturale, lingvistice, religioase sau

etnice. Și ne putem întreba ce fel de valori promovează islamismul radicalizat pentru care democrația și egalitatea inter-umană sunt „fructe bastarde și putrede” ale Occidentului, iar libertatea de gândire și opțiune sunt atribute care aparțin în exclusivitate lui Allah-Dumnezeu?

Capitolul VIII

Moartea islamului politic

1. Islamul politic: o stea căzătoare pe cerul „primăverii arabe”?

„Primăvara arabă”, pe care nu islamul politic a programat-o și a declanșat-o, a constituit rampa care a pus islamul politic, pentru prima oară în istoria sa, față în față cu examenul dificil al exercițiului puterii. O probă dură pe parcursul căreia nu au lipsit erorile și eșecurile al căror rezultat s-a făcut vizibil într-o perioadă foarte scurtă de timp. În Egipt, în mai puțin de un an, islamismul politic și emblema sa întruchipată de Confreria Fraților Musulmani a fost înlăturat de la putere și succesiv de pe eșichierul politic. În Turcia, seria crizelor, manifestațiilor contestatate, a scandalurilor de corupție, au constituit un puternic șoc pentru „modelul islamic turc”, reprezentat de Partidul Justiției și Dezvoltării și de înainte-mergătorii săi politici, președintele Abdullah Ghül și premierul Recep Teyyp Erdogan. În Maroc, islamistii instalați la putere cu acceptul Monarhului Mohammed VI, pășesc dintr-o gafă în alta cu nimic deosebite de cele săvârșite de predecesorii la guvernare. În Libia, islamistii au creat o stare de somalizare a țării ale cărei orizonturi de normalitate rămân îndepărtate, iar în Tunisia ajunsă după o lungă perioadă de tulburări interne la un consens politic, viitorul islamismului oscilează între subrezenie și speranțe electorale, singurele în măsură să arate adevărata pondere a islamistilor pe eșichierul politic. Atitudinea favorabilă cu care în Occident, dar și în lumea monarhiilor arabe din Golf, a fost primită intervenția armatei împotriva guvernării Fraților Musulmani egipteni se adaugă factorilor care au contribuit la readucerea în lumină a întrebărilor privind viitorul

Islamului politic, întrebări dominate, covârșitor, de ideea eșecului și a sfârșitului pentru acest curent religios și politico-ideologic.

Ideea nu este nouă. Ea a fost lansată și propovăduită, printre primii, în mod deosebit de către politologii francezi Olivier Roy (*L'Echec de l'Islam politique*, 1992, Paris, Seuil și *Globalizând Islam*, Columbia University Press, 2004) și Gilles Kepel (*Jihad. Expansion et déclin de l'islamisme*, Gallimard, Paris, 2000, *Les politiques de Dieu*, Seuil, Paris, 1993) ș.a. Eșecul la guvernare al Frățiilor Musulmane egiptene a fost privit ca un fiasco general al islamului politic iar îndepărtarea de la putere, prin intervenția armatei, a confreriei islamiste a fost pusă în relație de totală sinonimie cu moartea însăși a islamului politic. Chestiunea este, însă, mai complexă și ea trebuie abordată din perspective mai nuanțate.

Intervenția de la 3 iulie 2013 a instituției militare condusă de mareșalul Abdel Fattah El-Sissi și soldată cu destituirea fostului președinte islamist Mohammed El-Morsi, cu scoaterea Frățiilor Musulmane în afara Legii și cu înscrierea acestora pe lista neagră a organizațiilor teroriste, a fost primită în maniere diferite pe plan regional și internațional. O parte a regimurilor arabe monarhice din Golf - Arabia Saudită, Emiratele Arabe Unite, Kuwaitul și Bahreinul - și-au declarat fără întârziere susținerea nelimitată pentru mareșalul El-Sissi, oferind acestuia, în calitate de „salvator al Egiptului”, un ajutor financiar imediat de 12 miliarde dolari, care până la finele anului 2013, avea să fie crescut până la nivelul de 16 miliarde dolari și însoțit de apelul patetic al Arabiei Saudite la constituirea unei asociații panarabe a donatorilor pentru salvarea Egiptului de la prăbușire în haos. Și pentru salvarea acestei țări de prezența Frățiilor Musulmane, am adăuga, să avem în vedere că simpatia bruscă a regimurilor tradiționale monarhice pentru regimul laicist al generalului El-Sissi, secondată de ostilitatea nedismulată față de Frățiile Musulmane își au cauzalitatea

nedisimulată în orgoliul regimului wahhabit de a fi și de a rămâne unicul depozitar al patrimoniului și al pământurilor sacre ale islamului și prin aceasta, de a fi centru spiritual și religios al întregii comunități musulmane universale. Or, încorporând în doctrina sa idei chiar din patrimoniul ideologic și teologic al wahhabismului căruia regatul saudit îi datorează ascensiunea prin însăși nașterea și consolidarea în geografia politică a Orientului Mijlociu și a lumii islamice – congregația Frăților Musulmane nu putea fi privită decât ca o amenințare și o subminare a autorității absolute a monarhiei wahhabite și a simbolului acesteia, „*khādm Al-Harameyn Al-Sharifeyn*” – Slugitorul celor Două Moschei (adică al locurilor cultice sacre de la Mekka și Medina) și, în aceeași măsură, o provocare la aspirațiile monarhiei de a fi recunoscută ca o putere regională cu un cuvânt ascultat în lumea arabă și în întreaga comunitate islamică. Pe de altă parte, o ascensiune victorioasă a Frăților Musulmane care, din perspectivă ideologică și doctrinară, reprezintă matricea și punctul de referință pentru toate structurile, curente și organizațiile salafismului jihadist începând cu rețeaua Al-Qaida a sauditului Ossama Bin Laden și francizele acesteia din Maghrebul Arab, din Peninsula Arabică și din interiorul Arabiei Saudite însăși, până la salafismul radical din Irak și Levantul sirian și libanez, o asemenea ascensiune, așadar, ar fi putut oferi imboldul și exemplul necesar pentru extinderea „primăverii islamice” chiar în aria de control a acestor regimuri monarhice ocolite, până atunci, de frisoanele primăverii arabe contestatare și revendicative.

Schimbările din Egipt au pus în lumină prin reacțiile produse – și realități mai puțin cunoscute din cadrul „familiei” regionale a monarhiilor ereditare membre ale organizației subregionale a Consiliului de Cooperare a Statelor Arabe din Golful Arabo Persic. Ne referim la profunde divergențe de poziții și atitudini între „gruparea” Arabia-Saudită, Emiratele Arabe Unite, Bahreinul și cu mai multă prudență, Kuwaitul, pe de o

parte, și „aripa rebelă”, „independentistă”, opusă tendințelor hegemoniste saudite emiratul Qatar (susținător ireductibil al Frăților Musulmane) și sultanatul Oman (distanțat de „certurile de familie” ale monarhilor vecini și promotor al propriei sale politici de nealinieră și echilibru în relațiile cu toți actorii regionali, inclusiv Iranul, și internaționali mai mult sau mai puțin implicați în problemele și în jocurile politice ale Orientului Mijlociu).

În „proximitatea imediată”, Iranul șiit, ale cărui relații cu Egiptul sunnit au fost întrerupte vreme de trei decenii (sub acuzația, formulată de fostele regimuri ale lui Anwar El-Sadat și Hosni Mubarak, de tentative ale Teheranului în direcția „exportului de revoluție” și a „șiismului” în țara străjuită de Piramide și Sfinx), s-a numărat printre primele state care au salutat victoria Fraților Musulmani în alegerile prilejuite de „primăvara egipteană”, fostul președinte iranian Mahmud Ahmadinejad fiind și primul lider de stat care a vizitat Egiptul pentru a-și da, personal, acolada prietenească cu omologul său islamist Mohammed El-Morsi. Reacțiile de iritare pe care o asemenea reînnoaare a relațiilor bilaterale le-a produs în cancelariile regionale și internaționale, au făcut ca entuziasmul inițial să fie temperat de ambele părți și ca, după încheierea guvernării islamice la Cairo, climatul în raporturile bilaterale să se stabilizeze într-o stare de „nici pace, nici război”.

O reacția aparte la victoria islamistă urmată apoi de destrămarea acesteia, a venit din partea guvernului islamist de la Ankara, aflat sub conducerea lui Recep Teyyp Erdogan. De la entuziasmul cu care acesta a salutat ascensiunea politică a coreligionarilor săi egipteni, liderul de la Bosfor a ales să se plaseze la extremitatea opusă, criticând vehement – chiar într-un limbaj străin uzanțelor și cutumelor diplomatice – „lovitura de stat” executată de mareșalul El-Sissi. Explicația ar fi aceea că plecarea de la putere a Frăților Musulmane priva atât partidul turc al Justiției și Dezvoltării de un important capăt de pod în

vederea promovării, în lumea arabo-islamică, a „modelului turc” de conviețuire între Islam și laicitate, cât și ambițiile lui Teyyp Erdogan – aflate la concurență cu cele ale regimului teocratic iranian și ale regimului monarhic absolutist saudit – de a impune Turcia drept pilon și pol principal al politicii în relația de frontieră dintre Orientul arabo-islamic și Europa creștină și laică.

Dacă, în afara arealului arabo-islamic, Statele Unite, Uniunea Europeană și Organizația Națiunilor Unite – pornind de la calculul că pot exista căi de consens, dialog și cooperare cu un „islam moderat” au manifestat o atitudine prudentă față de reușita electorală a „Fraților Musulmani Egipeni”, după intervenția armatei și înlăturarea conducerii islamiste, atitudinea de rezervă s-a menținut, actorii internaționali amintiți mărginindu-se să ceară, discursiv, „revenirea la legalitate” prin readucerea președintelui Mohammed El-Morsi în fotoliul prezidențial urmând ca, după organizarea alegerilor care au consfințit pierderea atuurilor de către islamul politic și instalarea la putere a ex-mareșalului Abdel Fattah El-Sissi, tot aceștia să se alăture noului aliat, Uniunea Europeană felicitându-l pe noul șef al statului egiptean, iar Statele Unite declarându-se nerăbdătoare să conlucreze cu administrația El-Sissi.

În Egipt, segmentele sociale susținătoare ale Fraților Musulmani continuă să conteste ascensiunea lui Abdel Fattah El-Sissi la cârma statului, iar celelalte segmente, mai importante numeric, văd în persoana acestuia drept salvatorul și eroul care a împiedicat prăbușirea Egiptului în haos și în nostalgiile Evului Mediu islamic. Anarhia care a caracterizat anul de mandat al președintelui Mohammed El-Morsi, violențele maximizate – generate, în covârșitoarea lor parte, de incitățile și apelurile conducerii islamiste – criza economică și penuriile de tot felul au sfârșit prin a crea impresia prezenței la guvernare a unor isimiști radicali, avizi de putere, incompetenți și anti-democratici.

A fost islamul politic al „primăverii arabe” doar o stea căzătoare care, intrând în atmosfera statutului de guvernare s-a lovit de straturile dense ale acesteia, arzând și consumându-și potențialul înainte de a-și încheia traiectoria? Sau este vorba doar de criza conjuncturală a unei structuri organizatorice islamiste, care nu a avut capacitatea de a răspunde misiunii istorice pe care și-a asumat-o?

Pentru discursul analitic și pentru demersul vizând găsirea unor răspunsuri în limita rațiunii la întrebările care se pun și care, cu siguranță, se vor mai pune în legătură cu fenomenul revoluționar al „primăverii arabe” și cu acuzațiile aduse islamismului de a fi „furat” și a fi „monopolizat” revoluțiile populare în țările cuprinse de dominoul „primăvărat”, credem că un plus de atenție va trebui să fie acordat tocmai efortului de stabilire a măsurii în care – așa cum sugerează de pildă Tariq Ramadan – revoltele arabe au fost dacă nu un rezultat principal, atunci, cel puțin, un produs în care se regăsește și contribuția apartenenței revoluționarilor la identitatea arabă și, în aceeași măsură, a islamismului politic ca factor dinamizator și ca scânteie declanșatoare a fenomenului protestatar-revendicativ în lumea arabă. Întrucât ne privește și așa cum am arătat în treacăt în altă parte a cărții de față, credem că în maniera în care au germinat, au izbucnit și au evoluat în fazele lor inițiale, adică până la invocatul rapt islamist, revoluțiile arabe din oricare din statele în care acestea au evoluat, au fost lipsite de orice puncte de referință islamică și religioasă, în general. Evenimentele din Tunisia, din Egipt, din Libia nu pot fi puse în relație cauzală cu identitatea religioasă și culturală. Tinerii care au demonstrat în spațiul public s-au revoltat împotriva unei situații în care principiile minimale ale libertății individuale și comunitare nu au fost respectate, iar această revoltă nu a avut o relație determinativă cu chestiunea apartenenței identitare, religioase sau culturale. Oamenii au protestat nu ca

musulmani - și cu atât mai puțin ca musulmani sunniți sau šiiti - nu în calitatea lor de aparținători ai unei religii, ci în calitatea - egal aplicabilă tuturor - de oprimați, alienați și marginalizați în raport cu regimurile autoritare. Sloganul sub care revoltele arabe au izbucnit și s-au desfășurat a fost acela al libertății și demnității individuale umane și cetățenești, astfel încât se poate afirma fără teama de a greși, că aceste revoluții nu au fost nici islamice, nici islamiste. Arabii din Piața Tahrir sau din Piața Verde din Tripoli, puteau din această perspectivă, să fi fost la fel de bine, chinezi, sau thailandezi - lucrurile nu ar fi avut o altă înfățișare atâta vreme cât referențialul unic al revoltelor a fost dreptul la libertate, la demnitate și la justiția la care fiecare ființa umană are dreptul în virtutea universalului principiu *habeas corpus*.

Or în acest peisaj, islamismul în general și confreria Fraților Musulmani nu au făcut decât să aplice, ca în multe alte etape istorice ale evoluției lor, principiul potrivit căruia „ofensivitatea se manifestă într-un mediu prielnic și se dă înapoi atunci când condițiile înconjurătoare se anunță și se dovedesc mai dure decât capacitatea de a fi confruntate” Aceasta presupune tocmai ceea ce islamismul a aplicat cu inteligență în cazul revoluțiilor arabe: disimularea, adaptarea la mediu, chiar punerea vremelnică pe un plan secund a propriilor principii constitutive. Sau, într-o exprimare poate mai puțin elegantă dar nu lipsită de înțelepciune, „înfrățirea cu diavolul până la depășirea primejdiei” Teoreticienii cei mai inflexibili ai salafismului jihadist și ai *takfirismului* antioccidental nu ezită să-i îndemne pe jihadiștii trimiși în misiuni sinucigașe în mediile occidentale „corupte”, să comită păcatele însele imputate „necredincioșilor”: consumul de alcool, prostituția, la nevoie, jocurile de noroc, renunțarea la barba tradițională. Cazul lui Mohammed Al-Atta și al coechipierilor săi executanți ai atentatelor sinucigașe de la 11 Septembrie este edificator în această ordine de idei. În ceea ce îi privește pe islamiștii din Frățiile Musulmane,

aceștia au știut să interpreteze „partitura” intonată pe străzi și în piețele publice, promițând ceea ce știau dinainte că nu vor putea oferi: democrația, liberalismul, drepturile cetățenești, egalitatea dintre femei și bărbați. Iar, odată puntea către putere trecută, „înfrățirea” cu diavolul” s-a încheiat. Niciuna dintre revendicările umane cerute de demonștrări și promise de islamiști, nu a fost nici satsfăcută și nici, cel puțin, înscrise pe agenda de lucru ca probleme de rezolvat de către guvernanții islamici. Iar această tactică s-a adăugat listei negre a erorilor care aveau să-i aducă pe islamiști la deznodământul la care întreaga lume a fost martoră: prăbușirea.

2. Eșecul

Plaga este încă deschisă și dureroasă pentru a se putea spune că Frățiile Musulmane au fost dezrădăcinate și că islamul politic și-a încheiat evoluția. Schimbările și evoluțiile regionale nu sunt favorabile confrerii și de o reechilibrare a acesteia și a ideologiei pe care o reprezintă, nu se va putea vorbi prea devreme, cel puțin în Egipt și cel puțin atâta vreme cât Abdel Fattah El-Sissi se va afla la putere. Un dialog între părți ar putea fi avut în vedere doar în ipostaza, puțin probabilă într-un viitor previzibil, că islamii vor opera schimbări, reproblematicizări și reconceptualizări fundamentale, nu numai cât privește propriile repere doctrinare și programe de acțiune, ci și în segmentul uman, al liderilor și al disponibilității acestora de a se distanța de închistarea obstinată în rețetele furnizate, în urmă cu aproape o sută de ani de părinții ideologici (Hassan Al-Banna și Sayyid Quth) sau înaintea acestora (Ibn Taymiya și Muhammad Bin Abdel Wahhab) părinți ai salafismului, „jihadismului reformat și civilizator” și ai *takfirismului* care se dovedește atât de dăunător.

Putem crede că islamismul va continua să existe, într-o formă sau alta, căci ideologiile nu dispar peste noapte, iar islamismul politic nu se reduce doar la

Mișcarea Fraților Musulmani. Ceea ce aceasta traversează după scurta „primăvară islamică” poate fi considerată drept cea mai gravă criză structurală, politică și identitară din toată istoria sa contorsionată. O criză care a debutat prin experimentul politic și democratic al guvernării și a eșuat prin recursul la violență în toate statele „primăverii arabe” căci, acest curent care s-a pretins reformativ și capabil ca, prin Islam, să ofere soluția universală a tuturor relelor, nu a avut un program convingător și nicio viziune socială bazată pe deschiderea către alteritate și către imperativele contemporaneității, după cum a fost lipsit atât de o voință cât și de o strategie doctrinară în măsură să flexibilizeze curentele ascensionale ale islamului radical. Proiectul islamist – în toată lumea arabă – rămâne închis sub cupola unui Califat poleit cu aura unei false și superficiale democrații. Rămân, din acest punct de vedere, simptomaticele declarații pe care după victoria în alegerile de la 23 octombrie 2011, premierul islamist al Tunisiei, Hamadi Jebali, le făcea dezvăluindu-și sentimentul că „prin această victorie electorală, Tunisia intra în era celui de-al VI-lea Califat”.

Dacă, în Maghrebul arab, un președinte islamist a fost destituit și o mișcare islamistă politică se vede proscrisă, în schimb în Turcia, guvernul Erdogan continuă să traverseze serialul crizelor de corupție. Dar vor duce acestea la distrugerea Partidului islamist al Dreptății și Dezvoltării și la dispariția islamismului turc? Este neîndoielnic că toate scandalurile legate de corupție au avut un impact deloc neglijabil asupra poziției lui Erdogan și a concepției sale pe care unii comentatori au numit-o „neo-otomanism”. Dar toate acestea nu vor duce la dispariția Partidului ci doar, cel mult, la o afectare a poziției și popularității sale pe eșichierul intern.

3. Tunisia și Libia – o excepție?

La ora când aceste rânduri sunt scrise, adică la începutul lunii iulie 2014, Tunisia constituie, se poate spune, o excepție în concertul țărilor din cercul „primăverii

arabe”, iar sensul acestei afirmații se regăsește în aceea că, pentru această țară, islamiștii constituie o componentă fundamentală a eșichierului politic și social, o componentă care, după toate aparențele, nu va putea să absenteze de la procesul de clădire a Tunisiei viitoare. Nu este mai puțin adevărat că societatea tunisiană nu are o altă opțiune, decât aceea de a merge mai departe pe calea către consens. Dar pe de altă parte, eroarea în care astăzi, islamiștii din partidul *Ennahda* (Renașterea) persistă, este aceea de a se comporta ca și cum ar fi o formațiune politică majoritară, în pofida faptului că atât evoluțiile interne, cât și sondajele de opinie arată că această formațiune este departe de a se afla pe o poziție de forță, iar mediul social înconjurător îi este tot mai ostil. Electoratul tunisian este pe de altă parte, puternic afectat de terorismul radicalist, care a putut să se dezvolte ca rezultat al guvernărilor islamiste. Or formațiunea *Ennahda* se vede în situația de a face tot ce-i stă în putință pentru a repeta în această țară scenariul egiptean. Nu mai puțin important este și faptul că, așa cum s-a întâmplat deja în Egipt, un nou guvern dominat de principiile Shari‘a vă descuraja masiv investițiile și investitorii din statele arabe ale Golfului Arabo Persic, cu atât mai mult cu cât o guvernare islamistă nu va aduce cu sine o stăvilire serioasă a terorismului islamist și nicio redresare palpabilă a stării economice generale.

Islamismul tunisian (cu partidul *Ennahda* în parlament, dar nu la guvernare) are nevoie, potrivit analiștilor, de cel puțin două decenii pentru a putea să producă o nouă generație conectată la valorile modernismului și ale democrației. Cu toate acestea, se poate aprecia că „pagubele” produse de islamiști în Tunisia sunt relativ „modeste” în comparație cu cele cauzate de Frații Musulmani în Egipt și cu situația care se perpetuează în Libia încă de la înlăturarea, prin asasinare la 20 octombrie 2011, a „conducătorului revoluției de la 1 septembrie”, Moammer El-Ghaddafi.

Elementul cel mai primejdios în cazul libian și al islamismului, așa cum se manifestă el în această țară ar izvorî din înrădăcinarea solidă aici a terorismului local și regional reprezentat de gruparea jihadistă „*Ansar Al-Shari'a*”, alături de alte facțiuni islamist-radicală combatante, și de celulele descendente doctrinar din ideologia Al-Qaida. Se poate, cu toate acestea, aprecia, într-o notă mai apropiată de optimism, că Libia va putea, într-o perioadă relativ redusă de timp, să se debaraseze de guvernarea islamistă și de curentele jihadiste pe care ebuliția populară anti-radicalistă și evoluțiile politice pe plan regional, al Maghrebului și al întregului Orient Mijlociu se distanțează și fac nedorită prezența și excesele radicale ale terorismului diseminat în Libia.

4. Eșecul islamului politic - o abordare comparativă: Olivier Roy-Graham Fuller

Eșecul și în egală măsură, viitorul islamului politic după „primăvara arabă” și după experiența de guvernare islamică în Egipt, constituie o temă predilectă pentru orientaliștii, politologii și sociologii contemporani atât în lumea arabo-islamică cât și în cercurile academice ale Occidentului european și nord-american. În ordinea ideii care afirmă eșecul islamismului politic i-am amintit, deja, pe distinșii cercetători francezi Olivier Roy și Gilles Kepel, cărora, aproape simultan, li s-a adăugat și americanul Graham Fuller, analist politic specializat în problematica islamului extremist și fost lucrător în cadrul Departamentului de Stat și al Agenției Centrale de Informații (CIA) a SUA, autor între altele și al cărții *The Future of Political Islam* publicată în 2004, la editura newyorkeză Palgrave Macmillan, ediție de care ne-am folosit ca suport de redactare al acestui subcapitol al cărții. Pentru opiniile islamologului francez Olivier Roy, am apelat la varianta engleză a cărții sale despre eșecul islamului politic, apărută în 1998, sub titlul *The Failure of Political Islam*, la Editura Harvard University Press din Cambridge.

Am simțit nevoia acestei paralele comparative determinată fiind de cel puțin trei resorturi. În primul rând, pentru a sublinia varietatea și multitudinea dezbaterilor pe marginea unei teme atât de mult analizată, mai ales în afara lumii arabo-islamice, cum este cea generată de întrebarea febrilă „mai are islamismul un viitor?” întrebarea nu de puține ori lunecă într-o angajare discursivă de înaltă ținută stilistică și o la fel de intensă afectivitate a abordării care nu se sfașește prin a pune semnul egalității între dorință (sau speranță), pe de o parte și realitatea mai puțin supusă formulelor de laborator și predicțiile scolastice, pe de altă parte.

În al doilea rând, am întreprins această paralelă sub impulsul dorinței, cristalizată prin lecturi și de-a lungul propriei noastre experiențe de viață, de a arăta și, recunoaștem, de a demistifica într-un fel pretinsa concordanță de monolit a Occidentului cât privește abordarea chestiunilor privitoare la Orientul și la lumea islamică, concordanță pe care o demontează chiar lucrările autorilor care, neintenționat dar inevitabil, pun în lumină diferențele între școala franceză – urmașă a colonialismului în zona Orientului Mijlociu în ceea ce privește receptarea și interpretarea complicatelor meandre ale evoluțiilor lumii araboislamice, pe de o parte, și gândirea anglo-americană, pe de altă parte, mai puțin interesată de esența intrinsecă a chestiunii analizate și mai mult de măsura în care aceasta are tangențe sau poate influența în vreun fel „interesele de securitate națională”.

În sfârșit, un al treilea rost al acestui demers comparativ se regăsește în convingerea noastră că islamismul contemporan sau islamul politic a suferit o înfrângere politică de prestigiu prin angajarea sa autoritară într-un proces – cel al „Primăverii arabe” el însuși neîncheiat. Aceasta nu înseamnă îmbrățișarea pripită și exultatantă a tezei potrivit căreia islamul – cu formele lui de manifestare ideologică, politică, doctrinară și extremist-radicală – a intrat într-un proces de expiere

prin simplul fapt că o organizație - una din caleidoscopul islamista eșuat într-un anume moment. Nu se poate ignora faptul că fie și numai această entitate specifică - cea a Frăților Musulmane - exprimă o identitate care, ne place sau nu, este greu extirpabilă prin edicte. Post-islamismului și manifestărilor sale de după „primăvara arabă”, care se anunță pe termeni mediu, cel puțin, o „iarnă a radicalismului religios”, îi vom consacra alte paginii ale cărții de față.

Revenind la tema subcapitolului de față, vom preciza, de la bun început, că lucrarea lui Graham Fuller „Viitorul Islamului politic” este, în ansamblul ei, o reverberație antagonică a ideilor exprimate de Olivier Roy în al său „Eșec al Islamului politic”.

Dacă, pentru islamologul francez, „islamismul a reprezentat pentru un timp, o sinteză fragilă între Islam și modernitatea politică, sinteză care, în cele din urmă, nu a reușit să se înrădăcineze”, pentru Graham Fuller, „islamismul sau islamul politic reprezintă începutul unei reforme intelectuale și culturale a gândirii islamice”

²³Autorul american vorbește despre existența unei influențe islamice „fără rival” și crede că, în contextul actual, Islamul politic constituie cea mai redutabilă forță ideologică a lumii islamice. De partea cealaltă, Olivier Roy crede că Islamismul este doar o „forță mobilizatoare a maselor musulmane, dar care în final, nu poate și nu va putea să depășească limitările propriului univers de gândire și cultural” Chiar dacă Fuller pune, discursiv, la îndoială abilitatea și potențialul islamiștilor de a se adapta și de a face față, în mod rezonabil, evoluțiilor lumii de astăzi - fie ea seculară sau islamică - el rămâne fidel ideii că Islamul politic nu și-a epuizat potențialul de promisiuni și speranțe pentru lumea care l-a născut și în care se manifestă. Islamiștii, spune, politologul american - și nu fără temei - se adresează „emoționalului și frustrărilor” din societățile respective în fața autoritarismului,

corupției, elitismului, segregăției confesionale și sociale și „propun soluții privitoare la construirea unei societăți drepte bazată pe valorile tradiționale și pe necesitatea promovării unui suport social pentru aceste idealuri în lumea islamică.”²⁴

În schimb, Olivier Roy, considerând că „lumea nu a înțeles încă adevărata natură a protestelor islamiste”, crede că influența islamului politic este mult mai superficială decât pare la o primă vedere și că accesivitatea acestui islamism la structurile guvernării nu va face decât să arate *goliciunea și lipsa de sens* a Islamului ca unealtă politică și a fantasmei numită statul islamic”²⁵ Alături de alți factori menționabili în această ordine de idei, O. Roy notează că oriunde, în sfera de influență a islamismului, se constată o ascensiune a fundamentalismului radical, a represiunilor și conflictelor confesionale, etnice și politice pe care acesta le generează. Pentru Olivier Roy, islamismul înseamnă un fiasco pentru simplul motiv că aceasta a intrat și se complăce confortabil într-un cerc vicios în care ideea de emancipare rămâne doar o virtute utopică de neatins decât într-o societate cu adevărat și în profunzime islamică. „Revoluția islamică, statul islamic, economia islamică sunt simple mituri” conchide autorul francez”³⁶

5. Islamism și modernitate

Relația dintre Islamism și modernism a oferit una dintre cele mai atractive și mai pasionale teme de dezbatere în cercurile celor care s-au aplecat asupra raportului dintre cele două noțiuni. Un subiect care s-a impus cu o doză de umoral, pentru că a pune în balanță islamul ca religie și modernismul ca progres novator în comparație cu ceea ce a fost înainte de acest „islam reformist novator”, înseamnă a pune în discuție un alt greu pachet de întrebări care, în cele din urmă ar fi ajuns și a ajuns – la întrebarea stânjenitoare: de ce doar dihotomia „Islammodernism” și nu cu aceleași unități de măsură și

24 Fuller, op.cit. p. 69

25 Roy, op. cit. p. 26

ecuația „creștinism” (sau iudeo-creștinism) și modernism?”

Poate din dorința subiacentă de a nu provoca dezbateri suplimentare și, oricum nedecisive pe această temă, atât Olivier Roy cât și preopinantul său american Graham Fuller, sunt de acord asupra necesității de abordare a Islamului și *mutatis mutandis* a islamismului, mai degrabă ca un fenomen al modernității decât ca o reminiscență a primitivismului. Noi, din perspectivă auctorială, înțelegem rațiunile pentru care cele două sisteme de gândire reprezentate de cei doi cercetători se despart sau se întâlnesc în funcție de tema supusă demersurilor introspective, iar acestea se referă la măsura în care asemenea dezbateri ar fi putut aduce sub microscop toate aceste problematice privite însă, prin altă lentilă a obiectivului microscopic: cea a aplicabilității discursului și în afara cercului islamic, adică a creștinismului și a istoriei relaționale dintre cele două religii.

Din punctul de vedere al lui Graham Fuller, Islamismul, pentru a supraviețui, nu are o altă opțiune decât aceea de a se concilia cu conceptele modernismului, adică, în opinia autorului, cu valorile socio-politice și culturale occidentale și de a renunța la integrarea selectivă a acestora în tiparele culturii tradiționale islamice văzută ca un prototip al viitoarei ordini universale islamice. Un asemenea islamism predispus la coexistență ar deveni un instrument crucial pentru confruntare, abordări critice obiective și dezbateri, a căilor de reconciliere între cele două mari arii de civilizație și cultură. Or, realizarea unui asemenea obiectiv nu va fi posibilă atâta vreme cât, la rândul său, mentalitatea occidentală se va crampona într-un izolaționism superior de tip insular, în care valorile proprii sunt văzute ca arhetipuri care se cer copiate și transplantate în alte medii și moduri de cultură fără ca ele însele să se deschidă în fața apropierei de culturile și stilurile de viață care, deosebite fiind de modelul prototipal al Apusului, nu pot fi

considerate - în virtutea acestei deosebiri - drept produse „inferioare” cu care nu se poate dialoga decât de la vârf către bază. Altfel spus, este vorba de capacitatea, disponibilitate și voința celor doi poli de a accepta alteritatea și de a se acomoda cu diversitatea și cu pluralismul valoric, cultural și identitar.

Dacă islamismul acuză Apusul de promovarea unui orgolios liderism post-colonial incapabil să înțeleagă și să accepte idealurile naționale ale societăților musulmane, aceasta se datorează și faptului - în definitiv îndreptățit - că și Islamul se revendică drept posesor al unei „autenticități” și „tradiții” greu de cuantificat din perspectiva contrapunerii comparative între „superioritatea” non-musulmană și „inferioritatea” lumii islamice.

6. Islamism și panislamism

O altă chestiune care, în opiniile celor doi cercetători, explică eșecul islamului politic contemporan, prin discrepanța pe care o pune în lumină între ideal și realitate, se referă la aspirațiile panislamice ale islamismului considerate nu doar ca aspirație la reunificarea națiunii islamice în dimensiunile și valorile sale originale, ci și ca premisă sau etapă a unei avans ideal către panuniversalismul Islamului. Din această perspectivă, Olivier Roy crede că nici Islamul și nici islamismul sau islamul politic nu reprezintă o forță geostrategică suficient de amplă și de credibilă pentru a realiza unitatea tuturor musulmanilor lumii și a schimba, în felul acesta, balanța de putere și influență existentă în lumea contemporană și în cea previzibilă. Iar motivul acestei lacune se regăsește, decisiv, în aceea că mișcările islamiste s-au solubilizat, infuzându-se în corpusul statelor-națiuni, transformându-se în instrument de promovare a politicilor interne și externe ale acestor state, astfel încât astăzi se poate vorbi nu atât de existența unui ismism cu valențe panislamice, cât mai degrabă, de un islamism cu

dimensiuni naționaliste²⁶ Or în momentul în care islamismul este confruntat cu acest adevăr, el îl neagă ca fiind rezultat al „conspirațiilor străine” sau al „lipsei totale a credinței în Dumnezeu”.

Într-o ordine de idei similară abordează această problemă și Graham Fuller care crede că implicarea mișcării islamiste în viața politică este construită pe temelia unor limitări statale-naționale, Islamul politic nefiind de-a lungul istoriei sale, în măsură să elaboreze și să promoveze o politică internațională și cu atât mai puțin o politică islamică universalistă. Astfel, spune Fuller, islamismul contemporan poate fi privit, mai curând, ca un curent „al comunităților”, un fenomen croit după model cantonai și lipsit de vocația generalului.

Realitatea arată că societatea islamică, asemenea oricărei societăți a lumii contemporane, trăiește și se manifestă în strânsă legătură cu factorul politic. Dar aceeași realitate demonstrează că virtuțile pe care instituțiile factorului politic trebuie să le aibă depind exclusiv de cei care administrează aceste instituții, adică de cei care dețin puterea în stat și societate, iar pentru ca virtuțile politice islamice să existe, este nevoie ca întreaga societate să fie una islamică. Credem că acesta este și sensul avut în vedere de promotorii ideologici ai islamismului atunci când, în scrierile lor, decretau precum Sayd Quth și Hassan Al-Bana, că, pentru a exista, Islamul trebuie să conducă, iar acest statut presupune respingerea ireconciliabilă a ideii de separare a religiei de stat sau a „scoaterii credinței în afara cetății”.

Capitolul IX

Privind spre viitor

1. O lume fără islamism?

Discursul despre dispariția islamului politic nu este nou, iar evenimentele mai recente din Egipt și, în general, din statele „primăverii arabe” nu au făcut decât să-l intensifice și să-l acutizeze astfel încât dorința unor

26 O.Roy, ibid. p. 194

cercetători și grupuri de meditație de a-i proclama dispariția o dată pentru totdeauna, s-a substituit realităților vizibile și analizei lucide. Moartea islamului politic a fost prorocită, încă în anii '90, de Olivier Roy, iar lectura unei asemenea propovăduiri trebuie circumscrisă condițiilor socio-istorice care au precedat-o și care i-au fost contemporane. La peste nouă decenii de existență, islamismul politic a rămas la fel de prezent și a putut ca în condiții de anormalitate juridică, să își elaboreze tacticile și strategiile care, în contextul revoltelor arabe, l-au adus la putere, prin jocul democratic al alegerilor la urne în Maghrebul Orientului Mijlociu și l-au lansat, în egală măsură, ca un actor dinamic pe eșichierul revoluțiilor – încă neîncheiate – ale lumii arabo-islamice. Eșecul la guvernare al Frățiilor Musulmane din Egipt nu trebuie pus, *exabrupto*, în raport de sinonimie cu moartea însăși a mișcărilor islamiste ale lumii moderne și contemporane. El trebuie înțeles mai degrabă, ca eșec al unei experiențe cramponată cu obstinație în postulatele și sentințele elaborate în urmă cu aproape un secol. Iar un asemenea eșec poate fi tot atât de bine corectat prin reformarea și regândirea însăși a cauzelor profunde și maligne care l-au cauzat. Frățiile Musulmane au ratat mai multe experimente ale exercițiului lor politic pentru acapararea puterii în stat și societate. Au ratat atunci când au transformat religia într-o ideologie practică într-o vecinătate foarte apropiată cu mișcările ideologice de stânga, transformând fără voie, Islamul într-o dictatură precum marxismul și variantele aplicative ale acestuia; au eșuat atunci când au pariat pe forță și pe instrumentele asasinatului pentru a-și instaura propriile convingeri care nu au fost, cu necesitate, ale ansamblului societăților musulmane, inclusiv în mediile pioase ale acestora; au greșit atunci când, ignorându-și propriile erori istorice, au folosit prilejul „primăverii arabe” care i-au propulsat la vârful piramidei puterii, pentru a repeta aceleași erori săvârșite din 1928 înapoi. Înseamnă că erorile unei

congregații sunt egale, în consecințele lor, cu dispariția mișcării islamiste politice? Nicidecum!

Așa cum afirmam și în altă parte a acestei lucrări, islamismul este o stare de spirit, o identitate și o realitate decurgând din însăși existența izvorului său care este Islamul. În lumea araboislamică există și activează numeroase alte mișcări care practică politica în numele preceptelor dogmatice ale Islamului. Dispariția uneia dintre acestea nu înseamnă fundamental și înlăturarea unuia dintre factorii care nutresc dinamismul și ascensiunea, inclusiv în formele cele mai radicale și violente, ale islamismului și anume ostilitatea față de lumea non-islamică.

Iar această stare de lucruri, care în Occident întreține cunoscutul fenomen numit islamofobie, se datorează și va persista atâta vreme cât mișcarea revivalistă islamică este privită și tratată esențial ca un fenomen eminamente religios. Desigur, nu poate fi în niciun caz negată realitatea că islamismul modern este unul religios în măsura în care criteriul său referențial este Islamul și misionarismul revelatoriu profetic. Dar în același timp, nu este mai puțin adevărat că reala putere a islamismului se manifestă în arena vieții politico-sociale. Iar atunci când discursul islamist abordează complexul amenințărilor și conspirațiilor occidentale neo-coloniale, acesta se suprapune până la dispariția granițelor, sentimentului naționalist.

Așa cum am arătat, islamismul este edificat pe credința de nezdruccinat că învățătura coranică și tradiția despre zisele și faptele Profetului constituie expresie a înșiși Logosului divin și este mesajul și sumumul de porunci pe care Divinitatea le transmite individului și societății. Iar acestei convingeri i se circumscrie un spectru foarte larg de școli, curente, grupări și organizații de la cele mai moderate precum este caracterizat „modelul” oferit de Partidul turc al Dreptății și Dezvoltării, până la cele „de centru”, precum Mișcarea Fraților

Musulmani și până la cele mai radicale și violente cărora aparțin francizele qaidiste și salafist-jihadiste contemporane. O parte dintre acestea acceptă alteritatea și coexistența în valorile modernismului, altele consideră tot ceea ce este non-musulman drept „fructul putred” al unei civilizații (occidentale) la fel de „putrede” și „corupte”. Nu toate mișcările și curente islamiste împărtășesc aceleași interpretări și opinii, chiar și atunci când acestea se referă la Legea fundamentală islamică – *Shari‘a* și la maniera în care acesta trebuie să fie implementată.

Pe deasupra, nu sunt puține acuzele pe care lumea islamică le aduce spațiului non-musulman, occidental cu deosebire. Pentru mulți musulmani tradiția imperială și colonială occidentală este astăzi diseminată de către America, în cursa acesteia pentru supremație și hegemonie globală, împotriva căruia Islamul este considerat de adepții săi drept ultimul bastion de rezistență și apărare. Războiul global împotriva terorismului, așa cum a fost conceput și declanșat de Administrația Bush continuă să fie perceput ca un război (sau ca o „cruciadă” pentru a-l cita pe George W. Bush, însuși) împotriva Islamului. O asemenea percepție este intensificată și de vocile numeroaselor curente radical anti-islamice din Apus, unde islamofobia devine – nu de puțin ori instrument cu conotații xenofobe și cu utilizări electorale, partizane și populiste. Iar pe acest fundal, ultraradicalii din lumea islamică, cercurile de extremă-dreapta din Occident și ultraortodocșii din Israel văd în aceasta o veritabilă „ciocnire a civilizațiilor”, în care lumea de azi se află deja angajată. Gherila armată împotriva prezenței militare străine în Afghanistan și Irak, statutul de semiocupație israeliană în teritoriile palestinienne autonome sunt la rândul lor factori care întrețin în mentalul colectiv musulman ideea că se află angajat într-o luptă de apărare a „pământurilor islamice” împotriva invaziei neocoloniale occidentale. Anxietățile, temerile și frustrările societății

islamice se află astăzi la cotele cele mai ridicate, ca de altfel și ostilitatea anti-occidentală.

Lumea musulmană este afectată de un larg spectru de probleme și disfuncționalități patologice, multe dintre acestea regăsindu-se în ansamblul societăților aflate în curs de dezvoltare. Regimuri dictatoriale, economii de subzistență, corupția, precaritatea sistemelor educaționale și sanitare, șomajul, practicile sociale ultraconservatoare și tradiționaliste – îndeosebi împotriva femeilor –, sunt doar câteva dintre fațetele unei lumi aflată într-o agonie prea puțin cunoscută și înțeleasă. Iar la toate acestea se adaugă și acutizarea unui fenomen pe care l-am putea numi „războiul fierbinte al Islamului cu ei înșiși” Asistăm în prezent, în regiunea Orientului Mijlociu, la evoluțiile unui conflict ireductibil de o natură și de o agresivitate aparte, care ar putea să se dovedească nu numai durabil, ci și mult mai sângeros decât oricare dintre conflictele pe care lumea arabă le-a cunoscut în istoria sa contemporană. Confesiunea musulmană șiită, majoritară în Orientul Mijlociu, vreme îndelungată aflată la periferie, alienată și lipsită de acces la viața politică și decizională, a reușit cu sprijinul activ al „revoluției islamice” din Iran, să-și instituie controlul asupra Libanului prin intermediul mișcării politico-militare Hezbollah –, să preia conducerea statului în Irak, după căderea și dispariția lui Saddam Hussein și să împiedice căderea regimului baasist al lui Bashar Al-Assad, iar toate aceste avansuri au stârnit puternica iritare și îngrijorare a monarhiilor arabe din Golf – în frunte cu Arabia Saudită – și au generat o mobilizare fără precedent a radicalismului islamic, inclusiv în formele sale jihadist-qaidiste. S-a ajuns astfel, la un război existențial între două fundamentalisme religioase principale. Acest lucru s-a întâmplat chiar în condițiile în care, mai ales după atentatele de la 11 septembrie, majoritatea componentelor civile ale societăților arabe s-au distanțat de confruntarea intens islamică în care – ca și în cazul Egiptului – nu văd decât un conflict pentru

acapararea puterii absolute de către una sau alta dintre cele două școli dogmatice musulmane. Căci, aceste școli, în pofida adversităților care le separă, au în comun aceeași aspirație: de a înlocui o dictatură laică, existentă înainte de „primăvara arabă”, cu una religioasă și închisă în fața ideii de compromis și alteritate. Este un război rece, eufemistic vorbind, între musulmani și care amenință să se transforme – dacă nu s-a transformat neoficial, vorbind – într-unul foarte fierbinte și cu consecințe grave asupra conceptului însuși de unitate a națiunii islamice (*umma*) din care Islamul dogmatic și textul coranic își fac un titlu definitoriu de glorie.

O analiză mai cuprinzătoare a acestui conflict va arăta că ne aflăm în fața confruntării între două fundamentalisme sau integrisme cu o rădăcină istorică unică și care, în contextul evoluțiilor contemporane ale Orientului Mijlociu și în general ale lumii islamice, se manifestă ca două „islamuri politice” radicale, urmărind fiecare același scop realizabil, însă, pe căi diferite: supremația politico-socială și ascendența în sfera puterii.

Din perspectiva geografiei politice, ambele curente confesionale s-au cristalizat și au evoluat în formele lor moderne, în trei areale islamice diferite și anume: Peninsula Arabică, unde descendenții teologului Muhammad Abd Al-Wahhab (1703 - 1792), propovăduitor al rigorismului islamic și al întoarcerii la originile nealterate ale credinței, inspirat de teologiul radical Ibn Taymiya și de ideile teologului expert în jurisprudență islamică Ahmad Ibn Hanbal, au realizat o coalitie cu familia Al-Saud, punând astfel, în 1935, bazele viitorului stat monarhic Arabia Saudită; subcontinentul indian, unde pakistanezul Abul Ala' Al-Mawdudi (1903 - 1979) a propovăduit reîntoarcerea la califatul arab și unificarea tuturor teritoriilor islamice într-un singur stat musulman și Egipt, unde emulul său Sayyed Qoth (1906 - 1966) a inspirat bazele ideologiei din care avea să ia naștere în 1929, Mișcarea Fraților Musulmani, condusă de Hassan Al-

Banna, puternic ostilă Occidentului și valorilor sale și susținătoare a ideii de realizare a „guvernului musulman” global care să conducă întreaga planetă.

Acestea în ceea ce privește apariția fundamentalismului politic al confesiunii sunnite.

Cât despre fundamentalismul šiit modern, acesta își are codificarea teoretică în ideile iranianului Mohamed Baker Sadr (1935 - 1980) care s-a aflat la temelia constituției iraniene de după „revoluția khomeynistă” din 1979, bazată pe conceptul „ghidului suprem” și al supunerii necondiționate față de autoritatea temporală și spirituală a acestuia (*velayet-e-faqih*), precum și pe ideea de „export al revoluției islamice” etapizată până la realizarea mult visatei guvernări mondiale islamice, dar šiite de data aceasta. Iar unul dintre instrumentele principale de realizare a acestui export în regiunea Orientului Mijlociu l-a constituit mișcarea politico-militară libaneză Hezbollah a cărui implicare în războiul civil din Siria și ulterior, în criza internă irakiană, a privat-o de aureola tradițională ca „mișcare de rezistență împotriva ocupației israeliene în teritoriile arabe”, reducând-o la funcția reală, avută încă de la întemeiere, aceea de pârghie a promovării politicii Teheranului de expansiune regională a islamismului šiit și a ambițiilor de mare putere a Orientului Mijlociu nutrite de Iran încă de la victoria revoluției islamice din 1979.

Astăzi nu sunt puține semnalele și analizele care aduc mărturii consistente asupra faptului că în prezent, clasică sintagmă a „conflictului arabo-israelian” sau a „rezistenței față de ocupația inamicului sionist”, s-a transformat într-un război interconfesional, între comunitățile musulmane sunnită și šiită, lumea Orientului Mijlociu însăși fiind măcinată de un „război rece”, cu izbucniri violente între acestea.

Coloratura confesională domină peisajul general al tensiunilor din regiunea Orientului Mijlociu, fie că este vorba de conflicte interne – ca în Siria, Yemen, Libia, Egipt

fie de conflicte și tensiuni în care, individual sau colectiv, sunt implicați actori statali – ca în cazul tensiunilor dintre Arabia Saudită, alături de restul monarhiilor din Golful Arabo Persic și Iran, dintre „modelul islamic turc” și noul regim instalat la Cairo de mareșalul Abdel Fattah El-Sissi sau chiar de tensiunile mocnite între actualul guvern Erdogan de la Ankara și regimul teocratic din Teheran. Nu mai este vorba de vechi ambiții și controverse subregionale din categoria clasicei „Semiluni Ferite” a sunniților din Levant sau de „Semiluna Șiită” la care aspira revoluția khomeynistă, ci de scindarea întregii regiuni a Orientului Mijlociu „lărgit” între două fronturi principale – cel sunnit și cel al doctrinei šiite. Conflictul între ele nu se mai limitează la dispute teologice pentru acumularea puterii, ci cuprinde ample straturi, segmente și pături ale societăților și mentalităților islamice, amenințând să se dezvolte până la o scindare geografică, așa cum, de mai multă vreme, se prognozează în legătură cu finalizarea războiului civil din Siria. În atari conjuncturi, nu mai este deloc surprinzător să vedem cum controversatul propovăduitor sunnit, membru influent al Mișcării Fraților Musulmani și lider al Ligii Mondiale a Ulemalelor Musulmane, Yussuf Al-Qaradawi, acuză fără încetare că šiismul în general și Iranul în fruntea acestuia doresc eliminarea confesiunii sunnite de pe marele eșichier al credinței și dogmei islamice sau că Orientul Mijlociu islamic a intrat deja în etapa în care conflictele intra-arabe și intra-islamice nu se mai duc prin recursul la arme, ci prin exploatarea sensibilităților și atașamentelor spirituale religioase, care transformă regiunea într-un front al unui război rece religios sui-generis. Nu trebuie să ocolim, cu falsă pudoare, adevărul că liderii și polii animatori și susținători ai acestui nou război rece din regiune sunt Arabia Saudită, cu descendență ideologică wahhabită sunnită și Iranul, pentru care šiismul este religie oficială de stat care, din punctul lui de vedere, ar trebui să devină religia oficială și unică a întregii comunități umane

globale.

După ce Irakul baasist a fost vreme îndelungată inamicul existențial al Iranului, el se prezintă astăzi, „de-baasizat” fiind, drept cel mai apropiat și fidel aliat al acestuia, iar de această situație nu este străină ocupația și politica americană. Siria și Libanul se află în fața unei perspective asemănătoare, cu posibilitatea de extindere către sudul yemenit al Peninsulei Arabice. Restul statelor arabe fac parte, prin natura coloraturii lor confesionale, din tabăra condusă de monarhia saudită. Intervenția militară saudito emirateză din 2011 împotriva revoltelor minorității šiite din Bahrainul sunnit, a fost un mesaj fără echivoc prin care Ryadul a vrut să arate Teheranului că nu va permite – sau nu va mai permite după acel momentea Iranul šiit să-și facă jocurile regionale la adăpostul unei impunități iluzorii.

Forma cea mai sângeroasă a „războiului rece confesional” se aplică, de peste trei ani în Siria, unde răscoala împotriva regimului dictatorial al lui Bashar Al-Assad a devenit teatru al unei confruntări eminamente confesionale, între familia alaouită a acestuia (alaouiții fiind o formă aparte a šiismului duodeciman) și sunnismul aflat în ascensiune, susținut fiind de regimurile monarhice, inclusiv de Regatul Hashemit al Iordaniei.

Orientul Mijlociu își poartă propriul „război rece privat”, cu finalitate greu prognozabilă. Rămâne de văzut în ce măsură acesta se va racorda la „marele război rece”, între marii actori ai lumii și a cărui morfologie se cristalizează, acum în alte părți ale lumii.

Ne aflăm, se poate spune, în fața confruntării dintre două mari „islamuri” ale cărei consecințe se fac simțite, în egală măsură, atât asupra idealurilor panislamiste propovăduite de toate curentele islamizante ale lumii de astăzi, cât și asupra stabilității, normalității și funcționalității comunității islamice a Orientului Mijlociu și a lumii întregi.

În atari conjuncturi, ar fi cel puțin nerealist să se

vorbească de o previzibilă reformă internă în lumea islamică, de natură să conducă la o supraviețuire și non-conflictuală cu sine și cu lumea exterioară, după cum ar fi o utopie să se creadă într-o „lume fără Islam”, înțeleasă nu în sensul simplist al dispariției acestei mari religii a lumii, ci în acela al lunecării acestuia pe o treaptă suficient de coborâtă pentru a nu mai constitui un termen demn de luat în considerație în ecuația echilibrelor de putere, conflict și dinamică geopolitică și geostrategică a lumii de mâine. Pornind de la înțelegerea faptului că, atâta timp cât islamul va exista, acesta va genera cu aceeași impetuozitate ca și până acum, islamisme politice și mișcări, curente, școli și entități reprezentative ale acestora, întrebarea pe care nu puțini observatori și cercetători o formulează este următoarea: despre ce fel de islamism se va putea vorbi după un secol de rateuri politice și sociale ale acestuia?

2. Era post-islamistă într-un studiu din anul 2000, dedicat problemelor islamului și islamismului contemporan, cercetătorul francez François Burgat își puna întrebarea: „Ce au devenit islamiștii? Au pierdut ei cu adevărat o bătălie, sperând, cu toate acestea, în câștigarea războiului? Ori s-au schimbat în asemenea măsură încât să nu-și mai merite numele?” Majoritatea tezelor care se află astăzi în circulație, preferă să vorbească de un „declin” care ar putea fi definit tot atât de bine „era post-islamismului” Dar dacă vorbim de o evoluție către altceva, diferit și nou față de ceea ce a fost, atunci ne putem întreba: cine a evoluat, islamiștii sau discursul celor care și-au făcut o profesiune din a vorbi despre islamism și

38 despre depășirea acestuia de către „post-islamism” Făcând o trimitere, chiar involuntară, la toate - „isme” aflate în circulație și în acest caz cu deosebire, la dihotomia culturală „modernism-post-modernism”, sintagma care se dorește a fi sufixată terenului de „islamism”, nu și-a găsit un loc clar în hățișul taxonomiei, discuțiile pe marginea conceptului fiind ele însele

contradictorii și născătoare de controverse.

În ce ar consta, aşadar, sensul acestui islamism de după islamism sau, „neo-islamism” și cât de edificator este el în discursul despre viitorul triadei Islam-islamism și post (sau neo) islamism?

Pus în circulație aproximativ la începutul mileniului actual în legătură cu analizele „post-Khomeyni” ale revoluției islamice iraniene din 1979, conceptul a cunoscut o varietate de abordări legate fundamental, mai ales în cercetările europene, de ideea de „schimbare de direcție”, de „reorientare” în atitudinile și strategiile curenților militantiste religioase din lumea islamică. Chiar dacă în sine, sintagma a surprins o realitate, ea nu a putut să fie la fel de clară cât privește direcția practică în sensul în care s-a produs noua orientare a islamismului, de unde și confuzia care persistă și astăzi cât privește definirea credibilă a termenului de „post-islamism”. Astfel, pentru unii analiști, Gilles Kepel de pildă, fenomenul s-ar traduce printr-o distanțare a islamismului de doctrinele salafiste și jihadiste, în vreme ce în alte interpretări precum ce a lui Olivier Roy, acesta s-ar concretiza printr-un proces de „privatizare” a islamismului, opusă precedentului obiectiv de „islamizare a statului”, sau nu ar fi, în sfârșit, decât o categorie analitică de definire a unei etape finale a procesului islamist.

În parte pentru caracterul inedit al unor asemenea conceptualizări, în parte pentru confuziile pe care le-a generat, „post-islamismul” și-a atras așa cum era și de așteptat, nu puține reacții critice și reproșuri, axate pe bună dreptate, pe caracterul

38 Burgat, François de *l'islamisme au post-islamisme vie et mort d'un concept*, Institut de Recherches et d'Études sur le Monde Arabe et Musulman (IREMAM), 2000 în www.halsh.archives-ouvertes.fr/halsh neproductiv și prematur al generalizărilor privitoare la „încheierea ciclului islamist”, prin realizarea statului bazat pe doctrina și Legea islamică. „Ceea ce, de fapt s-a schimbat, afirmă

criticii, nu a fost islamul politic însuși, ci doar apariția unei fațete «revoluționare» a acesteia – exemplificată prin reușita revoluției iraniene condusă de ayatollahul Khomeyni – sau pur și simplu, a unei alte forme islamice de a practica teoria și actul politic”.

Dincolo de dezbaterile discursive și de abstractizările teoretice – pozitive, în sine, dar neconcludente nici la peste două decenii de la apariția lor – cât privește viitorul islamismului în varianta precedată de particula „post”, nu poate fi negat faptul că, așa cum se întâmplă în oricare proiect și curent care urmărește finalități politice și sociale, islamismul parcurge la rândul său un proces dinamic de adaptare, aclimatizare la evoluțiile etapelor succesive ale istoriei sale, de reproblematicizare a abordărilor tradiționale în lumina experiențelor militantiste acumulate în decursul unuia sau mai multor segmente ale cronologiei sale existențiale.

Din acest punct de vedere, înclinăm a privi viitorul „post” al fenomenului islamist, mai degrabă ca pe un proiect și, în același timp, ca pe o condiție de realizare a proiectului însuși de transpunere a coordonatelor doctrinare și ideologice în multitudinea de domenii ale vieții sociale, politice, intelectuale și culturale. Islamismul în sine, trebuie privit și analizat în ceea ce arată de fapt și nu prin perspectiva unor apelative teoretice utile, în cel mai bun caz, doar muncii de cercetare. Altfel spus, islamismul nu poate fi nici anteislamism, nici post-islamist, nici anti-islamism și nici, mai ales, an-islamic sau secular. El își poate adapta strategiile, dar nu își poate renega principiile care îi legitimează însăși rațiunea de a fi ca „islamism” – curent care rămâne, totuși, indisolubil legat, fie și doar din perspectivă etimologică, de Islam. Un exemplu ni se pare edificator în sensul afirmației de mai sus și este vorba de așa numitul „fenomen” al organizației islamist salafite „Statul Islamic din Irak și Levant” care, născută în anul 2013 din rămășițele fostei „rețele Al-Qaida din Irak”, devenită la începutul anului 2014, „Al-Qaida din

Irak și Siria”, prin fuzionarea vremelnică cu gruparea jihadistă similară „Djabhat Al-Nussra”, activă în războiul civil sirian și redefinită „Statul Islamic Irakian”, a proclamat în vara 2014 înființarea primului „Califat islamic”, în vestul Irakului și în nordul și nord-estul Siriei. Sub rezerva clarificărilor pe care evoluțiile le vor aduce cât privește natura, resorturile și culisele reale ale acestui „fenomen”, maniera în care planificatorii și decidenții grupării au acționat, amintește în mod frapant de gândirea politică a rezistenței palestinienilor în perioada sa de început în anii '60, când obiectivul luptei era sintetizat prin „crearea unui stat palestinian pe orice palmă de pământ care va fi eliberată de sub ocupația israeliană” adică, altfel spus, edificarea unor capete de pod avansate, ca trambuline de la care să se poată continua lupta până la „eliberarea întregii Palestine” și crearea „statului național, suveran și independent” (și, am adăuga, „islamic”, în doctrina Frăților Musulmani palestinieni reprezentate de mișcarea Hamas).

Este o experiență pe care „Califatul din Siria și Irak” o repetă, în alte condiții istorice. O experiență care, nu trebuie uitat, a rămas doar... o experiență în epoca sa, așa cum, cu certitudine se va putea spune și despre repetarea ei de către „califul” Al-Baghdadi, lider al acești grupări terorist-islamiste care își trăiește utopia de a fi, simultan și calif omayyad dar și abbasid, adică de a întruchipa, în onirismul viitorului său, întreaga istorie a imperiului islamic arab al Evului Mediu.

Revenind la „islamismul de după islamism”, acesta trebuie privit, așa cum spuneam, ca o construcție teoretică pentru a da vizibilitate ideii de schimbare, de diferență. Post-islamismul nu înseamnă cu necesitate încheierea și moartea istorică a islamismului. El poate să semnifice, totuși, nașterea unui nou discurs diferit din punct de vedere calitativ și al conținutului politic destinat continuității.

PARTEA A II-a

DE LA ISLAMUL POLITIC LA „RĂZBOIUL SFÂNT”.

Capitolul X

„Primăvara arabă” – pepiniera noului jihadism?

1. Primăvara arabă și cutia Pandorei

Marile ridicări protestatare din regiunea Orientului Mijlociu au provocat, pe lângă surprinderea – reală sau numai mimată – față de acest fenomen de trezire a unei lumi considerată prin tradiție a fi una a fatalismului și a surprizelor anunțate și un val de întrebări – cu deosebire în media occidentală – privitoare la măsura în care „primăvara arabă” a avut, printre ingredientele sale și printre factorii cauzali, și o discretă coloratură militantistă a islamismului și a afluenților săi salafiști jihadiști. Alegerile care au avut loc în statele „primăverii” și care au adus la putere formațiuni reprezentative ale islamismului politic, aveau să domolească ulterior, fără a le pune capăt definitiv, speculațiile și prognozele care vesteau o nouă renaștere a jihadismului radical în regiune și, implicit, prin iradiere, în afara acesteia, făcând loc speranțelor că sloganurile proclamate în spațiul public – democrația, liberalismul, racordarea la modernitate contemporană – vor fi suficiente, odată puse în aplicare, să bareze un eventual nou reviriment al qaidismului și al campaniilor sale fanatice. Dar faptul că jocul electoral democratic a adus la putere, cu deosebire în Tunisia, Libia și Egipt, formațiuni islamiste – fie ele și nonjihadiste – a provocat, în comunitatea internațională, o revizuire a criteriilor de măsură și apreciere valorică, însoțită de alte întrebări la fel de neliniștitoare. Și dacă „primăvara arabă” ar dezamăgi în ceea ce privește speranțele și așteptările democratice? Și dacă lungul, anevoiosul și complexul proces de tranziție de la totalitarism la democrație ar sfârși în haos, în insecuritate și instabilitate internă, în apariția unor noi focare de tensiuni sociale, economice, culturale și ideologice? Vom asista, într-o asemenea perspectivă, la reîntoarcerea și mai dinamică a islamului politic și odată cu el, a societății la fundamentele

tradiționale ale Islamului și la radicalizarea incontrollabilă a terorismului de grup sau statal?

Orice analiză politologică onestă nu poate ignora distanțarea frapantă care există între percepția pe care Occidentul o are asupra democrației și valorilor ei, pe de o parte, și percepția orientală și islamică a acestui concept. Este vorba despre o separare care, departe de a fi de dată recentă, se înscrie într-o veche tradiție a diferențelor între viziunea occidentală asupra lumii și conservatorismul manifestat de culturile orientale, atunci când este vorba de aducerea în discuție a unor concepte precum evoluție politică, schimbare, globalizare sau modernism. O trăsătură care a încurajat, în lumea Apuseană convingerea că societatea arabo-islamică nu este capabilă să producă o modernizare și o evoluție endogenă, aceasta trebuind să vină prin urmare din exterior, adică din societățile cu veche cultură a democrației și liberalismului, fiind posibil la nevoie, să fie impusă chiar prin mijloace mai puțin democratice și liberale. Iar această convingere, receptată în lumea arabă și islamică nu a făcut decât să închidă cercul vicios al conflictului și suspiciunii între cele două culturi aflate, prin aceasta, într-o ipostază conflictuală. Evident că teoreticienii care au abordat această chestiune nu au ezitat să evidențieze binefacerile unui asemenea export de democrație, atunci când el presupune o susținere pragmatică în domenii precum industrializarea, tehnologia, urbanizarea, educația, cercetarea științifică etc. în lumea care are nevoie de aceste tezaure ale modernității. Numai că, o asemenea mână întinsă nu a găsit și de partea cealaltă prea multe mâini primitoare, iar aceasta s-a datorat unui regretabil viciu de formă: oferirea de asistență de dezvoltare și civilizare este concepută dintr-o perspectivă puternic etnocentristă și mai exact, occidental-centristă supralicitată, care crează impresia unei invazii neo-coloniale în care nu se mai folosește forța și imixtiunea directă. Eșecurile înregistrate în acest proces de translație a valorilor nu trebuie pus însă doar în seama

percepțiilor pe care lumea occidentală le are despre cea orientală-islamică. Ele se datorează, în egală măsură, și trăsăturilor intrinsece ale societății islamice care ancorată în tradiția coranică, se dovedește rebarbativă la idei precum egalitatea între indivizi (Coranul însuși stipulând că oamenii sunt, prin naștere, inegali), negarea dreptului de manifestare individuală a libertății, suspiciunea de altfel îndreptățită de precedente - că bunăstarea venită din Occident nu servește decât unor minorități corupte sau menținerii la putere a unor regimuri totalitare, dar agreeate de jocurile geopolitice și interesele strategice ale Occidentului. Monarhiile arabe din Golf sau fostele regimuri autocrate arabe din Egipt, Siria, Iran, chiar și Libia lui Gaddafi, au fost considerate în diferite etape istorice - și mai sunt, unele dintre ele, considerate și astăzi drept „state pivot” pentru a asigura Occidentului stabilitatea politică necesară promovării intereselor strategice în lumea arabo-islamică la un moment dat sau pe perioade nelimitate de timp.

Toate aceste acumulări de suspiciune și discrepanțe de abordări, adăugate la piedicile și ezităările intrinsece ale noilor autorități din lumea arabă, divizările sociale, șubrezenia prelungită a instituțiilor statale și lipsa unor minime progrese sperate în segmentul calității vieții, au contribuit la fabricarea unei noi „cutii a Pandorei” în lumea arabo-islamică, umplută mai întâi cu cuvinte și realimentată apoi cu violențe sociale, în care salafismul jihadist a putut găsi pământul fertil pentru a-și re poziționa fronturile și a-și aclimatiza planurile de acțiune.

2. Primăvara arabă și neo-qaidismul salafistjihadist

Răspunsul corect la întrebarea privind relația dintre revoltele arabe și terorismul Al-Qaida, impune o precizare cronologică și terminologică nu lipsită de importanță. Rețeaua Al-Qaida ca entitate structurată organizațional a apărut cu mult înainte de „primăvara arabă” și de atentatele de la 11 septembrie 2011, adică în contextul războiului de rezistență afgană împotriva ocupației

sovietice în Afghanistan. Acest moment al istoriei qaidiste situează rețeaua întemeiată de Ossama Bin Laden în logica strictă a unei lupte de gherilă pentru care lupta din Afghanistan a reprezentat definirea exactă a ceea ce în lexiconul islamist combatant înseamnă *Ard Al-Jihad* (Pământul Jihadului) ca teritoriu component al unei sintagme de mai largă cuprindere și anume aceea de *Dar Al-Islām* (Casa Islamului), opusă termenului de *Dar Al-Harb* (Casa Războiului) ca denominativ al spațiului geografic și spiritual locuit de „necredincioși” adică, în discursul qaidist, de creștini și evrei. Cofondatorul „bazei” (Al-Qaida) și mentorul spiritual al lui Ossama Bin Laden, a fost palestinianul Abdallah Azzam, vechi luptător în rezistența palestiniană între 1967 și 1969, absolvent de studii teologice la Universitatea Cairotă Al-Azhar și alăturat în anii '80, gherilei antisovietice din Afghanistan. În 1984 a publicat o carte intitulată „Apărarea pământului musulman”, în care teoretizează și justifică jihadul ca îndatorire individuală (*Cayn fard*) pentru fiecare musulman din întreaga lume. După înființarea unui așa-numit „Birou de servicii” (*Maktab Al-Khadamāt*), pentru atragerea de combatanți arabi („arabii afghani”) și colectarea de fonduri pentru finanțarea jihadului, pune împreună cu Ossama Bin Laden, bazele primei tabere de primire și de instruire a noilor jihadiști sosiți în Afghanistan, înainte de a cădea el însuși victimă unui atentat, în 1989. Pentru ideologia qaidistă „casa Islamului” și „pământul islamului” sunt sinonime, mai întâi, cu teritoriul strict pe care s-a născut noua religie a Islamului, adică Mekka și Medina, apoi cu imperiul islamic ale cărui temelii au fost așezate de Profetul Muhammad și care, distrus de „necredincioșii” din „casa războiului”, va trebui reconstruit și condus după aceleași principii și norme pe care Muhammad însuși le-a elaborat și le-a pus în practică. Crearea, în 1928, de către Hassan Al-Banna, a Mișcării Fraților Musulmani, a fost astfel, atât o respectare a învățăturii tradiționaliste și fundamentaliste, cât și o reacție imediată la dizolvarea

instituției califatului musulman otoman, în 1924, de către întemeietorul Turciei republicane moderne, Mustafa Kemal (Atatürk).

Cronica „eroismelor” sângeroase” săvârșite de rețeaua Al-Qaida sub conducerea lui Ossama Bin Laden și a locotenentului său, doctorul egiptean Ayman Al-Zawahiri, este bine cunoscută și nu vom întârzia asupra episoadelor sale. Ceea ce interesează aici este presupusa legătură cauzală dintre Al-Qaida și declanșarea „primăverii arabe”, al cărui prim moment s-a consumat la 17 decembrie 2010 în Tunisia. Ossama Bin Laden a fost capturat și ucis, potrivit versiunii oferite de serviciile americane la 2 mai 2011, în orașelul pakistanez Abbottabad. Este greu de presupus că, după severele lovituri primite din partea adversarilor săi occidentali în contextul războiului împotriva terorismului global, liderii qaidiști au dispus de timpul, energia și mijloacele de pregătire și declanșare a amplului joc de domino al revoltelor care, cu rapiditate aveau să se extindă la majoritatea Maghrebului arab până în Levant și în sudul yemenit al Peninsulei Arabice.

Un alt aspect care se cuvine subliniat se referă la însăși esența mișcării protestatare: miile de tineri care au coborât în spațiul public, nu au scandat niciun moment vreunul din tradiționalele sloganuri islamice și mai mult, nu au ridicat nici lozincile pretins naționaliste fabricate în laboratoarele regimurilor dictatoriale și referitoare la „moartea dușmanului sionist” sau a Americii, la „eliberarea Palestinei”, și la „alungarea invadatorilor din pământurile arabe”. Pe străzi și în piețele publice s-a manifestat pentru libertate, pâine, locuri de muncă și o viață mai bună. Iar primele prezențe islamiste în piețele publice s-au înregistrat abia la aproape o săptămână de demonstrații și confruntări între protestatari și forțele de securitate. Să mai amintim că această distanțare evidentă între jihadismul qaidist și idealurile „primăverii arabe”, s-a făcut remarcată pregnant în condițiile anului 2010, când rețeaua Al-Qaida era puternic afectată de o incapacitate de

mobilizare și când sloganurile „jihadului planetar” și ale „califatului mondial” au lipsit cu desăvârșire din spiritul și din discursul protestatar al „primăverii arabe”.

O redeșteptare a qaidismului în noul context al revoltelor s-a produs destul de târziu și neconvingător pentru tinerii din „generația Twitter”. Cu o săptămână înaintea morții sale, Ossama Bin Laden înregistra și difuza un mesaj referitor la „primăvara arabă” pe care o califica drept o rară oportunitate istorică. „Soarele revoluției a răsărit în Maghreb. Lumina revoluției s-a născut în Tunisia” spunea vorbitorul, chemându-i pe tinerii rebeli să „elibereze întreaga lume arabă, să păstreze inițiativa și să sprijine toate mișcările revoluționare împotriva tiranilor”. Un ciudat discurs de factură marxist-leninistă la un salafist pentru care noțiuni precum „masele populare”, „revoluție” sau „lupta împotriva tiranilor”, nu au figurat niciodată în lexicul liderilor Al-Qaida. În fond, apelurile lui Bin Laden nu au depășit întru nimic rigorile islamului radical tradițional. „Rara oportunitate istorică” pe care o evoca acesta trebuia să fie exploatată pentru ridicarea întregii națiuni islamice, în favoarea unei triple finalități: înlăturarea regimurilor aflate la putere în lumea arabă, instaurarea legii divine în locul celei a tiraniilor și eliberarea de sub dominația Occidentului. Pentru Bin Laden, „Primăvara arabă” nu a reprezentat un scop în sine, ci un alt mijloc pentru implementarea Islamului qaidist jihadist.

O altă precizare care se cuvine făcută este aceea că Al-Qaida nu a reușit să monopolizeze revoltele lumii arabo-islamice (această performanță fiind reușită vremelnic de islamismul politic moderat al confreriilor musulmane), dar nici ideologia qaidistă nu a dispărut. Dimpotrivă! Moartea liderului nu înseamnă cu necesitate și moartea ideologiei. Să ne amintim că marxismul i-a supraviețuit o jumătate de secol lui Marx, iar fantoma nazismului mai colindă și astăzi prin lume, după dispariția ideologului ei, Adolf Hitler.

Revoltele arabe nu au însemnat și nu înseamnă o

„primăvară” pentru întreaga lume arabă. Iar în țările unde aceasta a reușit să creeze premisele pentru democrație și libertate, ezitățile și confuziile tranziției nu fac decât să ofere solul propice pentru revigorarea radicalismului islamist, aflat în curs de a-și schimba înfățișările aparente fără a face același lucru și în ce privește esența intimă a naturii sale.

Așa cum am arătat în altă parte a acestei lucrări, în 1992 profesorul și politologul francez Olivier Roy, anunța eșecul și ieșirea de pe eșichierul istoriei a islamismului politic pe care îl definea drept un fenomen socio-politic modern care își propune să ofere un „alt” model reformist pentru evoluția societăților musulmane care, de la începutul secolului trecut au rămas încremenite într-un univers spațio-temporal, situat la granița nebuloasă dintre o modernitate atrăgătoare, dar amenințătoare – din punct de vedere teologic și ideologic – la adresa valorilor tradiționale, pe de o parte, și o abordare transistorică, aureolată de gloriile și mitosfera trecutului, prea puțin deschisă autoexaminării critice și lipsită de o dimensiune politică, pe de altă parte. Un asemenea islamism politic care, până la apariția teoriei unioniste arabe elaborată de Gamal Abdel Nasser, a promovat ideea de unificare pe temeuri religioase dogmatice a națiunii islamice și de reconfigurare a unui stat panmusulman de tip califal, avea să se reorienteze, progresiv, către promovarea nu a unui islam politic panarab și a unui islamo-naționalist, având drept scop nu unificarea fragmentatei lumi musulmane, ci acapararea puterii în interiorul statului național și administrarea acestuia în conformitate cu un drept canonic islamic (*sharī'a*) prea puțin adaptat la imperativele contemporaneității sale și ale modernismului globalizator.

După șubrezirea, la nivel organizatoric, decizional și operativ a structurilor qaidiste, s-a putut constata că islamismul militanțism a continuat să se dezvolte în două segmente diferite, dacă nu chiar diametral opuse. Și este vorba, în primul rând de segmentul statal, în care se poate

vorbi de manifestarea unei doctrine reformist-fundamentaliste și naționaliste care ia formele unei confruntări între „modelele” oferite de Egiptul naționalist, Arabia Saudită (angajată într-o competiție fără precedent pentru a-și impune hegemonia regională) Iranul šiit și Turcia sunnită (ea însăși revendicându-și, sub conducerea Partidului Dreptății și Dezvoltării avându-l în frunte pe premierul Recep Teyyp Erdogan dreptul de a oferi paradigme general aplicabile). Revoluția egipteană de după „primăvara arabă” a oferit unul dintre cele mai elocvente exemple ale unei asemenea poziționări competiționale. Așadar, în vreme ce Ankara și-a anunțat susținerea fără rezerve a *rais-ului* propulsat prin intermediul urnelor, de către mișcarea Frăților Musulmane, Monarhia Saudită - ostilă ideologiei Fraților - oferea sprijin moral și asistență financiară, politică și materială descendenței de putere din fostul regim al lui Hosni Mubarak, reprezentată de generalul El-Sissi, mai apropiat, ideologic, panarabismului, decât unui panislamism care nu și-a dovedit vigoarea istorică. O aceeași confruntare motivată religios s-a manifestat și se face simțită în cazul războiului fratricid din Siria și pozițiilor divergente pe care Arabia Saudită, Turcia și Iranul, le au față de diferiții actori autohtoni angajați în distrugătorul război civil din această țară.

Este vorba, în al doilea rând, de segmentul non-statal sau extra-statal al islamismului militant, în interiorul căruia se disting trei orientări principale. Ne referim la aceea pe care am numit-o deja prin sintagma „islamo-naționalismului”, reprezentată de partide și formațiuni politice participante la procesul electoral național, izvorât din platforma ideologică a Frăților Musulmane. Apoi urmează a doua orientare care se referă la ceea ce poate fi identificat prin conceptul de „islamism salafist pietist”, a unui puritanism dogmatic impus societății „de jos în sus” ca normă de viață și comportament și este, vorba, în sfârșit, de „islamismul jihadist” care exploatează carențele

și eșecurile instituției statului pentru a crea zone scoase în afara legii statale și a constituționalității funcționale ca etape pe lunga cale către restaurarea grandorii unei națiuni islamice mitică și zeificată prin recursul la textul coranic și al tradiției. Este fenomenul care, în prezent, își face simțită prezența ofensivă și agresivă în areale precum Siria, Irak, Afghanistan și în zona maliană și nigeriană a Sahelului african.

Se poate spune că, după cei 13 ani care s-au scurs de la dramaticul atentat împotriva „turnurilor gemene” din New York și în care s-a purtat o acerbă campanie pusă sub titlul de „război globalâm potrive terorismului islamist-qaidist” asistăm în prezent la o redefinire a acestei campanii, a obiectivelor, a țintelor, a strategiilor și tacticilor sale operative, sub numele de război împotriva jihadismului, a cărei particularitate definitorie se regăsește atât în metodele de luptă concentrată nu pe arii care transcend frontierele internaționale statale, ci în interiorul entităților statale eșuate sau aflate pe cale de a ajunge într-o asemenea situație, cât și în caracterul multinațional al acestui curent, caracter care se impune ascensional într-un răstimp surprinzător de rapid. Dacă în etapele anterioare ale războiului din Afghanistan, bunăoară, statistici și documente oficiale franceze vorbeau de depistarea a cca. 40 de cetățeni francezi înrolați în jihadul Talibanilor afgani, astăzi cifrele indică o prezență apreciată la peste 600 de resortisanți francezi veniți să participe la „jihadul” care se desfășoară în Siria. Iar afirmațiile potrivit cărora numărul țărilor extra-regionale care furnizează „mujahedini” pentru zonele de conflict activ ale Orientului Mijlociu este estimat la peste 70 de țări aflate atât dincolo cât și dincoace de Oceanul Atlantic, dar și în Africa, Maghreb și Mashreq, Europa Centrală și Balcanii de Vest. Reține într-o oarecare măsură atenția că, așa cum s-a întâmplat în cazul Afghanistanului, Irakului, Siriei, Libanului, Yemenului ș.a., guvernele statelor furnizoare de jihadiști au adoptat cu bună știință o

atitudine îngăduitoare față de acest fenomen migraționist-jihadist, pornind de la aprecierea că migrația destora către alte meridiane ale geografiei conflictuale, va contribui la creșterea securității pe plan intern datorită debarasării de elementele radicale. Or, atunci când foști jihadiști proveniți din afara spațiului arabo-islamic au revenit la casele lor, fiind supuși unor anchete de profil polițienesc și securitar, s-a putut descoperi realitatea că asemenea „mujahedini” au întrupat planificatori, strategii sau viitori executanți ai unor acțiuni teroriste de amploare în statele de origine.

Tocmai pornind de la aceste constatări, dar și de la alte probe și precedente, se poate aprecia în perspectivă, că vom putea fi martori la o manifestare mai accentuată de translare a fenomenului jihadist dinspre țările în care acesta își face prezența în momentul de față, către statele furnizoare de teroriști îndoctrinați și motivați din punct de vedere religios, în condițiile în care acest fenomen migraționist cu dublu sens – plecarea la jihad, educarea, pregătirea și instruirea elementelor radicale, urmată de revenirea acestora în patriile de origine – este un flux dificil de controlat și practic imposibil de prevenit și stopat. Este vorba cu alte cuvinte, de un nou soi de „turism terorist” la care, pe fondul tulburărilor și conflictelor la care asistăm în prezent, va trebui să ne așteptăm în perioadele următoare.

Dacă Olivier Roy a propovăduit dispariția islamului politic, el nu a putut prognoza translarea acestuia către spații geografice considerate drept sigure din punct de vedere securitar.

Dar important este nu atât faptul că islamul politic tradițional și-a încheiat rolul istoric „clasic”, ci sechelele pe care acesta le-a creat și dintre acestea, Jihadul politic este cel mai amenințător și plin de neprevăzut.

Capitolul XI

Islamismul violent ca fenomen al modernității

1. Islamul și provocările modernismului

Abordarea locului și a rolului pe care Islamul le are și

mai ales le poate avea în contextul modernității, presupune asumarea sarcinii provocatoare de a așeza față în față două entități care par, pe de o parte, a nu fi opozabile prin raporturi de convergență și divergență și care, pe de altă parte și din această pricină, au eșuat în timidele lor tentative de a găsi împreună o alternativă la „ciocnirea civilizațiilor” și la conviețuire în dialog și demers constructiv.

Vorbind despre islam – ca de altfel oricare altă religie în raport cu modernitatea – se cuvine avută în vedere maniera de relaționare între conceptul de „eu” (individual sau comunitar) și „alteritate”, un asemenea raport putând avea un rol decisiv cât privește viitorul însuși al dialogului dintre civilizații, în general, și dintre Orientul Islamic și Occidentul creștin, în mod deosebit, viitor a cărui problematizare și edificare presupune acceptarea și satisfacerea a cel puțin două condiții. Prima se referă la definirea cu exactitate a conceptelor în discuție căci, după toate aparențele, vorbim despre două arii care nu se interferează – despre un complex de atitudini, comportamente, concepții și abordări care implică științele sociale, filosofia, antropologia, imagologia, artele – mult mai dependente de factorul social, uman și de materialitatea și gândirea rațională. A doua se referă la natura religioasă care, prin firea lucrurilor, este rebarbativă la mode, la stiluri și la experimente, rămânând conservatoare și tradiționalistă prin însăși implicarea sacrului și a Divinității.

Asupra acestor chestiuni continuă să planeze umbra unei confuzii de natură taxonomică legată de dihotomia Occident-Orient care, nu de puține ori, este suprapusă celei care alătură în mod deplasat, termenii Occident și Islam, adică un concept cu semnificații complexe – istorice, sociale, geografice, demografice, culturale etc. – pus în relație cu un al doilea, respectiv cu Islamul care se referă exclusiv la o credință religioasă, la teologia, dogmatica și practica ritualică. Confuzia este cu atât mai neproductivă

cu cât realitatea dintotdeauna și mai ales cea de astăzi, arată că nu tot Occidentul este creștin, după cum nu tot Orientul este islamic.

Este o realitate incontestabilă că Islamul s-a impus, pe o cale sau alta, ca o componentă deloc marginală a morfologiei lumii, generând mai ales pe fundalul evoluțiilor din ultimele decenii, o abundentă hemoragie de discursuri în tentativa de înțelegere și de armonizare cu sine a acestei realități. O asemenea febră retorică nu a reușit din păcate, pe marginea acestui subiect, decât să îmbogățească simbolică „bibliotecă din Babylon” și să creeze, la rândul său, o altă „Babylonia magna”.

De ce o asemenea situație?

Pentru că nu de puține ori, se pleacă de la o falsă abordare a Islamului ca un monolit coerent, lipsit de relativism, ignorându-se lucrul de căpetenie al dimensiunilor esoterice și exoterice, specificitățile și varietățile sociale, sectare și cutumiare ale islamului înșiși.

În egală măsură, mentalitatea și abordările moderniste sunt prezentate în viziunea islamică drept o invenție, o născocire a Occidentului, o particularitate exclusivă și aparținătoare numai acestuia, ceea ce face vrând-nevrând, ca raporturile dintre cei doi poli ai dialogului să se circumscrie unei ecuații de la ai cărei termeni niciuna dintre tabere nu este dispusă și nici pregătită să renunțe. Se ajunge, astfel, la un soi de ultimatum drept condiție a coexistenței: ori modernizarea (înțeleasă ca laicizare) a Islamului ori islamizarea modernității (ca laicism)!

Modernismul este, vrem-nu vrem, o realitate istorică în care omul se exprimă, dornic de re-descoperire, reformă și reconceptualizare a propriei sale condiții identitare umane.

Din acest punct de vedere, nici islamul ca fenomen social, nu se află așezat într-o citadelă inexpugnabilă care să-l apere de evoluțiile și schimbările petrecute în mediul global înconjurător. Care ar fi cele mai active dintre

acestea?

La nivelul eticii funcționale, putem constata, de pildă, că nu puține activități sociale și culturale au „evadat” dintre zidurile instituțiilor religioase, migrând către cele non-religioase, laice și statale. Exemplul cel mai la îndemână în acest sens, ne este oferit de segmentul educației și învățământului a cărui generalizare, inevitabilă mai întâi și obligatorie în final, a impus comunității naționale organizarea și gestionarea acestui serviciu ale căror dimensiuni contemporane depășesc posibilitățile instituțiilor religioase tradiționale.

Din perspectiva globalizării relațiilor umane, modernismul subminează într-un fel, relațiile și canoanele comunitare religioase, pentru a se preocupa de căutarea sau de construcția unui alt tip de relații comunitare la baza cărora stă principiul teritoriului național sau al statului, adică ceea ce se cheamă identitate statală și națională, prevalentă în raport cu identitatea religioasă. În acest cadru nou, omul devine, în primul rând, cetățean apărător al teritoriului și al statului și abia la urmă un cetățean credincios. Războaiele arabo-israeliene nu au fost în primul rând, sau chiar deloc, războaie între musulmani și evrei, ci între arabi și israelieni.

Nu este mai puțin adevărat că tocmai această realitate ne ajută să înțelegem că instituția statală amenințată – așa cum s-a întâmplat în Algeria anilor '90 sau în Sudan – și chiar distrusă – ca în Afghanistan și Somalia – a generat aspirația către refacerea identității prin religie, trib, clan, etnie, sectă și altele.

La nivel rațional, modernismul a putut să-și extindă câmpul de acțiune datorită, înainte de toate, faptului că nevoile omului și manierele sale de a înțelege și trăi viața capătă tot mai mult un caracter rațional și raționalist. Organizarea administrativă, de pildă, și cea administrativ-teritorială, gestionarea resurselor și a activităților economice devin imperative de neevitat pentru fructificarea rațională a serviciilor în domeniul social.

Or, această orientare către raționalizarea modurilor de viață în societățile arabo-islamice limitează, în mod spontan, mediul de acțiune direct al religiei. Din acest punct de vedere, nu este dificil de sesizat sensibilitatea pe care ideea de stat modern o stârnește în unele medii spirituale islamice, unde aparatul birocratic se vede împărțit între datoria de a asigura funcționarea normală a statului și respectul față de ceea ce înseamnă esența religiei care – ea și numai ea trebuie să confere legitimitate guvernării temporale, terestre.

Suntem tentați a considera că discursul insistent în jurul raportului dintre religie și modernitate este, în bună măsură, forțat, dacă nu chiar artificial, pentru justificarea unor strategii și sentințe apriorice, atâta vreme cât între cele două domenii există o incompatibilitate ontologică fundamentală. Căci, în vreme ce modernismul reflectă viața ca „stil” ținând mai curând de științele sociale, de paradigme și structuri de expresie, religia exprimă viața ca „spirit”, care nu poate fi supus „deconstrucției”, „destructuralizării” sau eliminării fundamentelor etice și epistemologice ale „înăuntrului” omenesc.

Eliminând necesitatea fundamentărilor și a modelelor imuabile, atitudinea modernă încearcă să propună o alternativă care are prea puțin a face cu Sacralitatea: aceea a libertății omului de a-și alege propria atitudine. Ceea ce, în termenii religiei, înseamnă a alege între „homo religiosus” sau nu. „Tertium non datur”!

2. Tăvălugul modernismului și violența religioasă

„Mișcările și curențele care au ca sursă de inspirație și de fundamentare ideologică religia (și islamismul nu constituie o excepție) reprezintă un fenomen prin excelență modern. Nu unul premodern, ci modern, pentru simplul fapt că aceste mișcări nu se pot exprima ca atare decât într-o lume modernă. Toate fundamentalismele pot să ia naștere și să se manifeste decât prin opoziție referențială la o lume modernă și prosperă. Islamismul și forma sa radical-jihadistă sunt reacții tradiționaliste la o

lume care nu se află în armonie cu propriile tradiții și izvoare... Dar nu tradiția islamică este cea care <produce> militantismul radical, ci opțiunea militanților înșiși pentru ceea ce ei înțeleg prin tradiție sau pentru tradițiile pe care le inventează prin reinterpretarea

39

tradiției-matrice” O asemenea libertate de opțiune – care constituie una din trăsăturile definitorii ale modernismului – se concretizează în gândirea jihadistă prin impulsul acesteia de a vedea în modernitate nevoia unui dușman care trebuie eliminat și distrus. Într-un fel, este vorba aici de ideea pe care o susținea Zbigniew Brzezinski după prăbușirea Uniunii Sovietice și a blocului comunist, și potrivit căreia, pentru a-și menține hegemonia și a-și justifica politicile monopolare mondialiste, America are nevoie de existența unui dușman, iar odată comunismul eliminat, se impunea identificarea unui alt inamic și acesta a fost găsit în Islam. Prin similitudine, jihadismul are nevoie de inamicul care se numește modernitate și care trebuie distrus tocmai pentru a se da legitimitate existenței și obligației de luptă pe care jihadismul trebuie să o aibă în permanență. Acceptând o asemenea premisă, militantismul jihadist acceptă, implicit, ideea că nu „tradiția” este cea care vorbește, dictând recursul la violență împotriva modernismului, ci Dumnezeu însuși al cărui Cuvânt este perceput ca perspectivă și poruncă axiologică și antropologică a cărei ducere la îndeplinire ține de însuși destinul temporal al luptătorului „pe calea lui Dumnezeu”.

Atentatele de la 11 septembrie 2001 au avut nu numai funcția de a produce un număr cât mai mare de victime și un volum cât mai amplu de distrugerii materiale, ci și pe aceea comunicativă, de transmitere încifrată în violență, a unui mesaj primit de la Transcendență și pus în aplicare în numele acesteia. Atacând ținte cu valoare simbolică, jihadistul atacă simbolul însuși („aroganța”, hegemonismul”, „imperialismul”, „decadența unei societăți

viciată de consumism, egoism și erezie”) în cazul actului de la 11 septembrie. Sugestia de moarte ca ritual este indubitabilă. Imediat după impact, a fost descoperit un carnet cu însemnări aparținând lui Mohammed Atta, liderul grupului de sinucigași, un veritabil „manual spiritual”, în care sunt fixate meticulos secvențele actului, dominate de religiozitate. Iată câteva extrase lămuritoare:

39 Zemni, Sami, *The Modernity of Islamism and Jihad Militancy*, Studia Diplomatica, Vol. LIX

„Ultima noapte (de dinaintea atacului, n. n):

1. Mărturisirea dorinței de a muri și reînnoirea legământului de a face acesta. Va fi îndeplinită, pentru ultima oară, abluțiunea mare (spălarea ritualică a întregului corp pentru ca martirul să se prezinte înaintea lui Dumnezeu în stare de puritate totală). Părul în exces de pe corp va fi înlăturat și trupul va fi stropit cu parfumuri.

2. Rânduți-vă lucrurile cu grijă, așa cum drept-credincioșii noștri străbuni procedau înainte de luptă...

3. Nu părăsiți casa mai înainte de a îndeplini încă o dată abluțiunea, căci, astfel, îngerii se vor ruga pentru voi și vor cere lui Dumnezeu să-și aducă aminte de voi în Ziua Răsplătirii”.

„Îndreptarul” lui Mohammed Atta nu face nicio referire la cauzalități sau la finalitățile actului din punct de vedere politic, ideologic sau propagandistic, unica motivație având un caracter în exclusivitate religios-ritualic: „Bucurați-vă și vă veseliți căci între voi și nunta voastră nu mai sunt decât puține clipe. Fiți fericiți, căci veți sta alături de Dumnezeu, de profeți, de cei dreți, de martiri și de cei virtuoși. Nu arătați neliniște și încordare, ci fiți veseli, fericiți și încrezători, căci faceți o faptă plăcută lui Dumnezeu. Va veni ceasul în care, cu îngăduința Celui de Sus, vă veți afla în Paradis, împreună cu cele cu ochi negri (fecioarele promise martirilor în raiul islamic, n.n.) ”²⁷

27 Citat in : Tambyah, Stanley J.: A Performative Theory of Rituals, Wiesbaden, Westdeutscher Verlag, p.159

Pentru jihadism, așadar, actul asasinatului nu este unul sinucigaș, ci un sacrificiu de sine și un martiraj asumat pentru dobândirea nemuririi alături de Transcendență și în Paradisul promis. În aceasta se regăsește și elementul care îi diferențiază pe sinucigașii salafiști-jihadiști din descendența Al-Qaida de sinucigașii palestinieni ai mișcărilor Hamas sau Jihadul Islamic, pentru care jertfirea de sine este mai puțin un gest ritualic și mai mult un act suprem de rezistență împotriva unui ocupant teritorial.

Credem, însă, că sunt mai puțin importante plasările axiologice și discursive pe marginea acestui subiect și mai mult demne de a fi analizate și a primi răspunsuri, inclusiv din partea structurilor instituționale angrenate în combaterea acestui fenomen, problemele care, de dragul retoricii academice sunt prezentate, în mod nu tocmai exact, ca o altă fațetă modernistă a unor practici, dogme, idei și ideologii a căror sorginte își are originile și izvoarele nostalgiei în secolele de mijloc. Acestea sunt scoase din sertarele istoriei pentru a fi utilizate în modul cel mai fanatic împotriva a tot ceea ce, la fel de relativ, este încadrat sub titlul cu granițe semantice fluctuante de „modernism”, astfel încât se poate spune că jihadistul zilelor noastre este o persoană care nu mai are un centru de referință, nu mai aparține unui sistem cultural și nu are nicio imagine clară a idealului pentru care este chemat să lupte și să devină *sahâd*.

Departa de a mai fi conectat la spațiul unui stațiune, războinicul jihadist global al contemporaneității trăiește într-o ambianță multiculturală și transteritorială pe care, chiar neînțelegând-o, o acceptă ca pe unica modalitate de zdrobire a Răului chiar și prin sacrificiul vieții. Jihadistul global este, în definitiv, o expresie în oglindă a modului „eretic” de viață consumeristă, hedonistă, libertină care întruchipează Răul universal căruia, într-o anumită conjunctură, tânărul din zilele noastre îi poate prefera calitatea de membru a unei

confreii restrânse, având sentimentul apartenenței la același mod de gândire și la aceeași spiritualitate care transcende simplele „plăceri” ale stilului de viață non-musulman.

Autorii morali ai islamismului violent și declanșatori ai procesului de aculturație și deviere a convingerilor individuale către „drumul jihadului” nu trebuie căutați în Islamul propriu-zis și în corpusul teologic și dogmatic al acestei credințe, ci în manipulatorii umani, inventatorii de noi „teologii islamice” care se pretind și se prezintă ca fiind adevărații și nealterații purtători ai adevărului. Ei mai trebuie căutați în starea morală, valorică degradată și degradantă a valorilor din societățile contemporaneității, în lipsa de orizonturi, în jocul politicilor și în tarele profunde care subminează atât societățile – fie ele islamice, sau nu punându-le în conflict sub pretextul unor false prorociri apocaliptice diseminate, în egală măsură, de ideologii radicalismului ireductibil și de teoriile așa-numite ale „ciocnirii civilizațiilor”.

Capitolul XII

De la violența religioasă la *sahâd* și *sahâda*

1. Chestiunea violenței religioase

Așa cum am arătat în alte părți ale lucrării de față, conținutul semantic al conceptului de *Jihâd* este tradus, aproape în exclusivitate prin „război sfânt”, „război pe calea lui Dumnezeu” (*Jihâd fi sâbbii Allah*), înțeles în mod curent ca luptă violentă bazată, pe convingeri religioase împotriva „necredincioșilor”, adică a non-musulmanilor. Denumirea ca atare de „război sfânt” (*hârb muqaddas*) nu există în discursul islamic și nici în cel islamist-jihadist. Alăturarea, în traduceri occidentale a adjectivului „sfânt”, nu are alt rost decât acela de a sublinia faptul că „jihadul” în chestiune nu se referă la sensul primar al „luptei cu șinele, pentru autoperfecțiune etică și morală”, ci la cel al unui război cu resorturi și motivații religioase islamice. Aceasta explică, poate, de ce după atentatele de la 11 Septembrie, aproape întreaga mass-media

occidentală scrisă și audiovizuală a difuzat intens analize, studii, interpretări și opinii despre islam, despre istoria, teologia și valorile sale, dar și despre strategiile și tacticile „jihadului” din ultimele decenii premergătoare evenimentului. Sa creat astfel impresia că jihadiștii nu sunt decât niște simple automate care reiau și reproduc la nesfârșit aceleași imuabile dictate și postulate religioase apărute în Evul Mediu. O impresie care, întreținută și diseminată, s-a aflat la originea motivațională a apariției teoriilor despre așa-numita „ciocnire a civilizațiilor”. Realitatea este că efortul de a înțelege resorturile intime ale violenței nu sunt cu nimic mai complexe decât cele necesare pentru înțelegerea violenței ca atitudine și componentă a structurilor noastre antropologice. Dar actul violent este legitimat numai de cei care îl practică și numai pentru individul sau comunitatea de indivizi care văd în aceasta un instrument pentru atingerea unui scop. Tocmai de aceea, fenomenul violenței nu poate fi interpretat decât în contextul discursului și al retoricii violenței. Întările arabe, de pildă, grupările islamiste vorbesc despre un „jihad pentru apărarea islamului”, în vreme ce guvernele din aceleași state cataloghează fenomenul drept terorism, sau terorism rezidual. Grupările salafiste armate au nevoie să producă discursuri despre propria violență pentru a-și legitima și a-și valida lupta proprie în fața opiniei publice. Iar un alt aspect fundamental în ceea ce privește violența jihadistă se regăsește în faptul că „ideea” actului violent este posterioare acestuia. Nici Bin Laden, nici jihadismul algerian nu au avut, în corpusul educației lor, lectura scripturilor musulmane pentru a-și forma o eventuală cultură prematură a violenței. Impulsul către aceasta a apărut după contactul cu „actele” violente. Bin Laden nu a plecat din țara de baștină - Arabia Saudită - purtând cu sine ura anti-occidentală: aceasta a germinat și a evoluat după contactul cu predecesorii angajați în războiul din Afghanistan, contact care, pe fondul educației religioase inițiale, a declanșat impulsul spre violență. Apoi, trebuie să

se aibe în vedere că nu există întotdeauna o legătură cauzală între normă și practică. O normă, fie ea veche, fie apărută recent nu are în sine o semnificație socială decât în măsura în care există un vector uman care să dea acesteia o anumită interpretare și s-o disemineze prin persuasiune, exemplu personal sau constrângere. Cei care aleg calea jihadului violent, își construiesc mai întâi convingerea că acest jihad este o cale de mântuire și un drum care conduce spre Paradis: ei se auto-percep, astfel, ca fiind adevărații musulmani pentru motivul că își riscă viața și renunță – potrivit învățăturii coranice – la propriile bunuri tranziente și la propriul confort lumesc, în favoarea „luptei poruncite de Dumnezeu”.

În ultimul secol și, mai exact, odată cu operele primilor teoreticieni ai jihadului și cu instituționalizarea islamismului militant, sub forma congregației Fraților Musulmani, violența islamică s-a transformat progresiv într-un concept revoluționar apropiat de ideile revoluțiilor socialiste și comuniste prin aspirația către reconstrucția omului și a lumii din perspectiva edificării unui alt fel de viitor al acestora și prin ideea că acest ideal nu poate fi atins decât prin ideea de sacrificiu, inclusiv în latura extremă, biologică a acestuia. Dar între aceste două maniere de abordare există o diferență fundamentală sesizabilă prin aceea că în vreme ce revoluțiile seculariste pornesc de la idealul creării omului reificat, a omului-fără-dumnezeu care își obține eternitatea prin sacrificiul pentru atingerea acestui ideal revoluționar al perfecțiunii, revoluționarismul jihadist aspiră, dimpotrivă, la eternitate și perenitatea omului prin supunerea față de legea divină și crearea omului-în-dumnezeu. Iar mijlocul prin care acest proces este realizabil, din perspectivă islamistjihadistă, se află într-o strânsă relație cu conceptele de „martir” și „martiriu” care, la rândul lor, se află la temelia ideologică și dogmatică a „jihadului pe calea lui Dumnezeu”.

2. Sahâd și Sahada în limba arabă, termenul de *sahâd* are sensul comun de „martir”, „mucenic” întru

păstrarea și apărarea credinței. Dar el mai are și alte două înțelesuri care îi potențează simbolistica religioasă. Este vorba, în primul rând, de sensul traductibil prin „martor de credință” care prin sacrificiul vieții a dobândit dreptul de a sta de-a dreapta Divinității, în ziua Judecății de Apoi; martor și „jurat” la cântărirea faptelor săvârșite în lumea temporală și la răsplătirea sau pedepsirea, după faptele lor, a oamenilor ajunși în viața de dincolo, în lumea a-spațială și atemporală. Este vorba, în al doilea rând, de sensul „martor omniscient” sinonim cu Dumnezeu însuși, de unde și interpretarea că, devenind martir, omul luptător și sacrificat pentru credință se zeifică, integrându-se, în eternitate, cu Creatorul. Iar actul propriu-zis, moartea pentru acest ideal este numită *sahāda*, cu sensul primar de „martiraj”, „martiriu”, dar și cu acela de „mărturisire” a credinței, componentă fundamentală a dogmei și teologiei islamice, act prin care omul se identifică ca musulman, recunoscând unicitatea și irepetabilitatea lui Dumnezeu și statutul de profet al lui Muhammad. Un asemenea „martir” se ucide pe sine sau se lasă ucis conștient că prin această „martirizare” îi ucide pe dușmanii „adevăratei credințe”.

Înțelegerea motivațiilor profunde ale acceptării martiriului este indispensabilă pentru descifrarea gândirii și psihologiei jihadistului care nu poate fi realizată prin punerea automată în raport de comparație cu martirii creștinii sau cu sinucigașii sikh indieni. Un *sahād* jihadist nu este un alter ego al martirului creștin, în sensul că acesta din urmă moare pentru că nu acceptă să se supună voinței și poruncii dușmanului său, în vreme ce musulmanul are o atitudine preponderent ofensivă ca atitudine față de un inamic perceput ca piedică în calea instaurării voinței și legii lui Dumnezeu; fiind o moarte pentru cauza divină, violența pe care aceasta o presupune – împotriva propriei ființe sau împotriva altor persoane sau grupuri, nu este, în precepția celui care săvârșește martirajul, condamnabilă și nici imputabilă făptuitorului atât vreme cât această violență nu slujește unui scop și

unui interes egoist, personal.

Acest portret „clasic” al martirului musulman a cunoscut, de-a lungul evoluției diacronice a fenomenului jihadist, o serie de evoluții remarcabile, cu deosebire în cazul referirii la jihadul modern al ultimelor decenii, la aceasta contribuind în mod substanțial scrierile și re-interpretările operate de unii ideologii ai „războiului sacru” precum Al-Mawdudi, Sayyid Quth, Ruhollah Khomeyni sau Shariati. Aceste lucrări traduse ulterior în mai multe limbi de circulație internațională au un impact deosebit de penetrant în rândul generației tinere, ai cărei membri au văzut în ideea de martiriu nu atât semnificația sa tradițională religioasă, cât îndeosebi o cale de a „deveni mai puternici”, de a obține ceea ce nu a fost posibil de obținut în viața socială cotidiană din societățile lor, adică accesul la celebritate și nemurire prin moarte. Este un aspect important de urmărit care explică motivul pentru care jihadismul modern și contemporan s-a transformat dintr-un act preponderent colectiv, de „echipă”, într-unul mai individual, adică un jihad al ceea ce este numit uneori „jihad al lupilor solitari”; moartea jihadistă, considerată tradițional o posibilitate, un risc, apare astfel ca un ceva inevitabil, ca o dorință ardentă, ca o „sete de martiriu” iar pentru a consolida și a potența această sete și ideea „vieții ca risc inevitabil”, teoreticienii, ideologii, propovăduitorii și profeții jihadului își orientează apelul (*ad-da wa*), mai puțin colectivității islamice, cât individului musulman, chemat să „se reconecteze la adevăratul islam” și să reconstruiască națiunea islamică și statul religios musulman în interiorul unor frontiere și spații care nu corespund neapărat celor stabilite în scrierile și în tradiția istorică. Este vorba, se poate spune, de o „neo-națiune” islamică, de o „națiune virtuală” concepută ca ideal și țintă situată într-un viitor idealizat și lipsită de o morfologie spațială și temporală concretă. Jihadistul global, ca posibil martir, nu mai este conectat la spațiul statului națiune, dimpotrivă, el trăiește o stare de

aculturație opusă multiculturalismului modern și postmodern care trebuie distrus chiar cu prețul vieții, deoarece prin consumerism, frivolitate, libertinaj, decadență morală, jocuri politice și corupție, încarnează imaginea Răului universal. Opunându-se acestui „rău”, mai ales tinerii debusolați, preferă intimitatea unei asociații bazată pe sentimentul frăției, al gândirii și al idealurilor comune, al unei spiritualități care trece „plăcerile” stilului de viață nonmusulman.

3. De la martiriu la Paradisul promis

Tema Paradisului din Lumea-de-Dincolo este tot atât de veche pe cât este și conștientizarea sentimentului religios al ființei umane și este evident că ea nu este un apanaj exclusiv al Islamului, ci se regăsește în imaginarul, credința și mitosfera tuturor celorlalte religii, concentrată fiind asupra locului și rolului cosmogonic al vieții de după moarte, loc destinat numai celor virtuoși și „neîntinați” de păcatul vieții biologice tranziente, loc al viețuirii în veșnicie și Binelui.

Denominativul arab al Raiului, al Edenului, sau al Paradisului este acela de „*djanna*”, având sensul fundamental de „grădină” Alături de acesta circulă, cu același sens și termeni precum „*adan*” care a dat și geonimul Aden denumire a orașului omonim Aden, care poate face o trimitere la dimensiunea terestră a acelei faimoase „Arabia Felix” din Sudul Peninsulei Arabice – sau „*Paradis*” derivat din etimonul persan *Firdaws*, cu pluralul *Farādis* preluat în Occident sub forma Paradis. Sensul de grădină, loc al odihnei netulburate și al desfătărilor nelimitate este prezent și în ebraică, cu formele *Gan* – grădină și *Gan-Eden*-Grădina Edenului.

Ca și în viziunea escatologică a catolicismului, unde drumul spre Paradis trece prin etapa purificării în Purgatoriu, înainte de trecerea către eternitatea vieții de dincolo, Islamul cunoaște, la rândul său, o oprire intermediară numită *Barzah*, literal „istm”, punte de legătură între lumea terestră și cea transcendentă, unde

are loc despărțirea trupului de suflet. După unele tradiții, sufletul transgresează în corporalitatea unui porumbel verde veșnica obsesie a verdelui pe care îl întâlnim cu generozitate în peisajul coloristic al Raiului –, în așteptarea Zilei de Apoi (*Yaum Ad-Dân*) care îi va alege, după faptele lor, pe cei destinați să ajungă în *Djanna* și pe cei sortiți să fie dați flăcărilor Gheenei²⁸ (*Djahannam*).

Raiul islamic, așa cum este descris în textul coranic, oferă „pensionarilor” săi o generoasă răsplată pentru toate privațiunile terestre pe care, în exercițiul pietății, al slujirii lui Dumnezeu și al sacrificiului pe calea către acesta. Mai material și mai carnal decât Paradisul creștin și iudaic, Edenul islamic întruchipează, spiritualizat, o viață de care oamenii deșerturilor pustii, ai veșnicei lupte pentru existența de zi cu zi, pot beneficia doar în interiorul lui. Din acest punct de vedere, peisajul pe care Logosul divin și Profetul îl zugrăvesc este cât se poate de ospitator. Iar bogata „ofertă” asigurată celor pioși și martirilor pe calea credinței a determinat apariția unor cognomene grăitoare pentru modul în care paradisul promis este receptat în mentalul și în spiritualitatea religioasă islamică. El este, astfel, *Dar Al-Maqāma* – Casa, locul de adăpost și *Dar As-Salām* – Casa Păcii sau *Dar Al-Ākhira* Lăcașul vieții de dincolo, *Djannat Al-Khuld* – Grădina Eternității, a Nemuririi, *Al-Maqām Al-Arriin*-Adăpostul cel sigur ș.a.

Tradiția și exegeza ne informează că nemuritorii primiți în „casa cerească” vor fi toți de aceeași vârstă, adică neafecțați de influențele timpului care nu mai curge, vor purta veșminte și odoare dintre cele mai fine, se vor delecta din neconținute banchete la care băieți puberi și huri²⁹ cu ochi negri servesc bucate alese pe tipsii

28 Cuvântul își are originea în termenul ebraic Gehenna care denumea o vale situată la sud de orașul Ierusalim unde, în vremurile de dinaintea lui Christos, s-ar fi făcut, potrivit unor legende, jertfe de copii. Mai târziu, valea a servit ca loc pentru depozitarea gunoaielor, fiind numită, din cauza mizeriei și a mirosurilor pestilențiale, Gej-Hinnom, sau valea blestemată, asimilată cu Infernul.

29 Tinere fecioare cerești, un fel de curtezane ale grădinilor raiului, în

prețioase și vinuri parfumate și cu darul de a nu produce beția obișnuită, etc.

Iată câteva asemenea binefaceri așa cum chiar textul Coranului le descrie:

„Cei drepti vor fi, cu siguranță, biruitori. Ale lor vor fi viile și grădinile și ei vor avea de tovarășe preafrumoase virgine frumoase precum caliciile de flori”. (Coran, 78: 31)

„Vor ședea alături de fecioare cu sâni și cu ochi negri și mari ca oul de struț”. (Coran, 78: 48)

„Se află în Rai un târg în care nimic nu se vinde și nimic nu se cumpără, ci vor fi acolo doar bărbați și femei. Iar dacă unul din bărbații aceia pofteste la o femeie frumoasă, o va avea fără plată”. (Hădith, vol. IV, nr. 34)

„Iar pe cei drepti care au făcut bună treabă, Dumnezeu îi va primi în grădinile sale udate cu apă curată suvoind cu îndestulare”. (Coran, 22: 23)

„Cei drept-credincioși vor petrece în desfătare, întinși pe saltele moi și privind de jur-împrejur cu chipurile luminate de mulțumire. Ei vor bea vin curat cu aromă de mosc”. (Coran, 83: 23)

„Iar în grădina Raiului cea făgăduită drept-credincioșilor... curg râuri de lapte și râuri de miere limpede și curată. Acolo vor afla mulțime de fructe și poame și vor cunoaște mila și bucuria lui Dumnezeu”. (Coran, 47: 15)

Există, desigur, și alte facilități, iar una dintre cele mai apreciate este aceea că locatarii Paradisului nu au trebuință de satisfacerea nevoilor fizice. Acestea vor fi date afară pe gură, referire probabilă la regurgitarea mâncărilor consumate din abundență.

Creatorul nu a omis nici asigurarea altor facilități care să amintească drept-credincioșilor viața de pe pământ:

„Cei care au arătat credință și au săvârșit fapte bune vor sta în grădini cu râuri zburdalnice, împodobite cu mărgăritare și cu brățări din aur și din argint și îmbrăcați

în haine de mătase. (Coran, 22: 23)

Se poate lesne imagina reacția unor oameni – și nu doar a credincioșilor musulmani oameni dezmoșteniți, trăitori în condiții vitrege, sau cu un psihic labil și ușor manevrabil și pe care acțiunea de remodelare ideologică se mulează fără dificultate, creând convingerea și dorința, împinsă până la fanatism, de a schimba prin moarte o lume aspră și prea puțin îngăduitoare cu o alta, a huzururilor și desfătărilor neafectate de curgerea vremii.

Prima observație legată de configurația paradisului musulman se referă la puternicul contrast între acesta și deșertul care a văzut nașterea Islamului în secolul VII. Nu este, din acest punct de vedere, surprinzătoare insistența cu care se vorbește despre abundența vegetativă, mulțimea surselor de apă proaspătă, delicatesele hranei bogate și servite la umbra copacilor (umbră existentă, cu aceeași abundență, deși, în raiul islamic nu există soare – sau cel puțin, nu esteniciodată menționat în peisagistica paradisului). Alcoolul, interzis musulmanilor trăitori pe pământ, curge la rândul lui în valuri având însă calitatea de a nu produce cunoscuta euforie alcoolică. De altfel, vinul nu este singurul care, fiind interzis pe pământ devine accesibil în Paradis. Aceeași ridicare a interdicțiilor se referă și la veșmintele scumpe, din brocart aurit și mătase, portul bijuteriilor sau utilizarea ustensilelor folosite la banchetele paradiziace – cupe de aur, tipsii din același material prețios etc.

Dar, așa cum este el zugrăvit în scripturi, raiul islamic este unul destinat, cu predilecție sexului masculin, în vreme ce opusul acestuia este reprezentat fie de hurii translucide (pentru a li se putea controla în permanență starea de virginitate) și asexuate în sensul că producerea actului sexual nu este menționată în portretul paradiziac decât ca ipostază estetică, fie de femeile expuse în bazarul ceresc unde „nici nu se vinde, nici nu se cumpără”, femeia fiind oferta pe care bărbatul o poate alege oricând și după bunul plac al momentului. Despre restul femeilor drept-

credincioase venite din viața terestră, nu se fac mențiuni lămurite, ceea ce i-a determinat pe unii cercetători ca, pornind de la versetul coranic „femeile au fost create pentru a ajunge în iad”, să ajungă la concluzia că infernul islamic este rezervat în bună măsură, femeilor (ceea ce, în treacăt fie spus, nu diferă substanțial de situația „sexului slab” în viața terestră).

Un asemenea paradis nu poate părea decât o răsplată mai mult decât generoasă pentru cel care plecat să își sacrifice viața pe calea spre Dumnezeu, va găsi eternitatea viețuirii în opulență și poate, chiar în ultima treaptă superioară a Paradisului, alături de Dumnezeu înșiși.

Oricât ar părea de surprinzătoare o asemenea promisiune reprezintă, pentru mânuitorii și formatorii gândirii jihadiste în mentalul candidaților la războiul sacru, un instrument deosebit de eficace în convingerea și spălarea minților celor care râvnesc la statutul de viitori martiri.

4. Drumul către Jihad, pas cu pas

Calea parcursă de musulman către statutul de „războinic al lui Allah” nu este lipsită de dificultăți și ea începe devreme, chiar mai înainte ca individul să fi ieșit de sub tutela familiei și a școlii, adică încă în perioada copilăriei și adolescenței.

O femeie-jihadist oferă, într-una din rarele confesiuni de acest fel, o mărturie tulburătoare despre tehnicile și „sfaturile” pe care recrutorii și instructorii islamiști radicali le dau tinerelor mame asupra îndatoririlor pe care acestea trebuie să le urmeze în creșterea și educarea propriilor copii în spiritul „pioșeniei” și a „dreptei credințe” propovăduite de prorocii jihadului:

„Cel mai important rol pe care femeia îl poate avea pentru biruința credinței în Dumnezeu este acela de a-și învăța copiii, încă din fragedă pruncie, să înțeleagă, să aprecieze și să urmeze valorile și idealurile acestuia. Nu așteptați până ce copiii ajung la vârsta de șapte ani, căci

atunci s-ar putea să fie prea târziu! Unele dintre practicile pe care surorile noastre mame le pot avea în vedere în acest sens sunt următoarele:

1. La culcare, spuneți-le copiilor voștri povești despre martiriu și martiri...

2. Faceți-i pe copii să se simtă iubiți și să-și dezvolte încrederea și siguranța de sine. Nu-i speriați cu felurite amenințări și pedepse naive cu polițiști, monștri, balauri, duhuri rele și altele asemănătoare. Dimpotrivă, ajutați-i să înțeleagă cât de mult iubitor este Allah pentru oameni și cum îi pedepsește pe care care nu îl ascultă și săvârșesc fapte rele.

3. Copiii trebuie să învețe și să știe că nu trebuie să lovească un musulman, ci să-l ierte, iar mânia și nemulțumirile să și-le reverse numai asupra dușmanilor lui Allah și asupra celor care luptă împotriva musulmanilor.

4. Renunțați definitiv la televizoare și la jocurile electronice și video, căci acestea nu învață decât nerușinarea, dezordinea, indolența, lenea și produc tulburări psihice și de comportament.

5. Numai după ce veți fi împlinit cele spuse la punctele 3 și 4, să începeți a-i învăța, treptat, pe cei mici, cum să ochească și să tragă. Puteți folosi pentru aceasta, puști și alte arme de jucărie, sau puteți recurge la jocuri sportive care dezvoltă coordonarea mâinilor și a privirii, cum ar fi trasul cu arcul. Jucați-vă cu ei de-a soldații și sporiți-le interesul și plăcerea pentru aceste sporturi care, cu voia lui Allah, vor fi socotite în războiul jihadului.

6. Faceți să crească interesul copiilor pentru jihad citindu-le sau dându-le să citească publicații și cărți cu conținut militar, de preferință ilustrate, CD-uri, casete video, postări pe internet și încurajați-le aspirația de a fi și de a ajunge precum eroii din materialele respective.

7. Dacă cei mici și adolescenții vor reuși să rețină numele tuturor eroilor din jocurile Pokemon, de ce nu ar putea să învețe, deja, și terminologia de bază a jihadului?"
(Sora A.I., 2001)

În acest tăvălug „educațional”, una dintre ideile asupra cărora se insistă cu deosebire este cea privitoare la superioaritatea islamului asupra creștinismului. Învățând acest postulat al segregăției, copii vor învăța fără dificultate să se distanțeze și de colegii de clasă aparținători ai altor credințe religioase: sentimentul de superioaritate intoxică devreme mentalitățile și hrănește cei dintâi germeni ai fanatismului de mai târziu. Tânărul musulman nu va putea, astfel, să-și creeze o etică personală și să depășească limitele tradiționale ale ceea ce în Islam este permis (*halal*) și interzis (*haram*). „Am fost deprins să cred că toate greșelile mele vor fi pedepsite cu chinurile veșnice ale iadului, că un șarpe ne vă va mușca încă în mormânt”, povestește un fost jihadist ([www.point de bascule](http://www.pointdebasculle.com), 28 ianuarie 2008). Față de această perspectivă, ideea morții ca salvare de chinurile iadului și ale „șarpelui” se dezvoltă în mentalul individual până la a deveni obsesivă. O idee susținută chiar în textul Coranic (Capitolul 3, versetele 169 - 170) „Să nu-i crezi, mai ales, că aceia care au murit pentru calea lui Dumnezeu sunt cu adevărat morți. Dimpotrivă, ei vor trăi alături de Domnul lor care îi va acoperi cu bunătățile lui. Și vor fi fericiți de a fi în sânul și în mila lui Dumnezeu și fericiți că și tovarășii lor, care încă au rămas în urmă vor cunoaște aceeași viață fără sfârșit, fără frică și fără necazuri”.

Sentimentul fricii în islam este construit pe falsele certitudini absolute care i-au fost inoculate, chiar împotriva logicii și a realităților înconjurătoare și ea produce în psihologia credinciosului o profundă schimbare a modului de a percepe realitatea și viața.

Calea care duce de la islam la islamism radical nu este prea lungă, iar linia despărțitoare dintre aceste două ipostaze devine, cu rapiditate, superfluă. Dacă școala îl pregătește pe tânărul musulman pentru conviețuirea cu Islamul, universitatea îl va apropia definitiv de domeniul islamismului militant. Opinia publică internațională a fost surprinsă să audă că toți atentatorii care au executat actul

de la 11 Septembrie au fost deținători de diplome universitare, unii dintre ei având chiar statutul de doctoranzi. Se poate deduce, din aceasta, paradoxul că gradul de inoculare obscurantistă este proporțional cu nivelul pregătirii intelectuale și culturale. O asemenea situație ar putea fi explicată, în parte, prin aceea că dezvoltarea științelor moderne are o origine non-islamică, marile descoperiri și progrese culturale, științifice și tehnologice provenind din „pământul necredincioșilor” Or, pentru un individ înrobît educației și manipulării obscurantiste, știința – ca de altfel tot ceea ce există pe fața pământului – are un singur izvor creator care este Allah, iar a profita de realizările celor „necredincioși” înseamnă într-un fel, a te servi de propriile arme ale acestora pentru a-i învinge și cuceri, fără a te lăsa cucerit de spiritul critic și chiar de admirație pentru asemenea născociri, căi „tot ceea ce ei (necredincioșii) au creat pe pământ sunt zadarnice și fără valoare” (Coran, 11: 15 – 16).

Etapă trecerii la lupta propriu-zisă în cadrul jihadului este precedată de o perioadă a îndoctrînării și a condiționării mentale, prin intermediul căreia viitorul combatant va trebui să capete imaginea musulmanului „original” din perioada profetică a islamului sau a ceea ce ideologii salafiști își imaginează că ar trebui să fie această imagine, inclusiv în componentele sale vizuale exterioare, precum purtarea bărbii. Asiprantul jihadist are, de acum înainte, îndatorirea de a renunța la toate plăcerile, de a-și reprima emoțiile și pulsionile sexuale sau, altfel spus, de a trăi într-un climat de *nusk*, de sihăstrie severă – o asceză al cărui rol este acela al îndepărtării de toate „bunurile pământești” și al inoculării profunde a sentimentului de putere și superioaritate morală a individului interiorizat, rupt de mediul social și trăitor în spațiul limitat al preocupărilor sale de „ucenic jihadist” Este un proces de fanatizare într-atât de profund încât o „de programare” ulterioară a elementului supus acestui tratament va deveni

imposibilă. Ca soldat al lui Dumnezeu, pregătit spiritual și psihic pentru sacrificiul suprem, viitorul jihadist devine impermeabil la argumentele rațiunii. „Allah le-a luat credincioșilor persoana proprie și bunurile care le aparțin, oferindu-le Paradisul în schimbul luptei pentru cauza sa: a ucide și a se lăsa ucis. Paradisul este promisiunea pe care Allah o face acestor oameni” (Coran, 9: 111). Îndoctrinarea sau „jihadizarea” persoanei suprimă instinctul de conservare și de atașament față de alte lucruri sau alte persoane. Iar dificultatea urmăririi și sistematizării, prin cercetare a acestui proces, se dovedește imposibilă, în măsura în care astăzi „jihadizarea” nu mai este un proces de „învățămant” clasic, în sensul relației dintre „dascăl și un grup de „elevi”, ci se desfășoară ca un demers personalizat, individualizat și adaptat fiecărui caz în parte. O contribuție nu lipsită de efecte în acest sens a avut-o Ayman Al-Zawahiri, succesorul lui Ossama Bin Laden la conducerea rețelei Al-Qaida care, în procesul „educativ” a transformat percepția jihadului impunând-o nu ca îndatorire colectivă pentru unificarea „națiunii” islamice, ci ca o datorire personală a individului pentru cauza lui Allah. De acum înainte, omul „programat” este dezlegat de noțiunea apartenenței sale naționale, lingvistice, identitare, fiind condus de singura doctrină care i-a fost inoculată: aceea a islamismului salafist.

Măsura profunzimii în care jihadistul „absolvent” al perioadelor de îndoctrinare a fost afectat de ideologia salafistă este arătată și de experimentul inițiat și pus în practică de autoritățile saudite. Aceștia, în intenția de a descuraja apetitul pentru jihad al celor din generația tânără și de inserție sau reinserție a acestora în societate, a oferit mai multor eșantioane de jihadiști deținuți în penitenciarele proprii sau proveniți din închisorile de la Guantánamo și Abu Ghreib (Irak), libertatea și absolvirea de penitență, în schimbul participării la sesiuni de „dezintoxicare” psihică și ideologică. Rezultatele s-au dovedit într-atât de descurajante, încât inițiatorii au

renunțat la demersul de „re-educare”, revenind la clasicele metode de luptă antiteroristă.

Radicalismul salafist-jihadist oferă paradoxul utilizării simultane atât a prozelitismului, cât și al practicii takfiriste a anatemizării sau excomunicării. Pe de o parte, această categorie de islamiști își fac un titlu de glorie din atragerea și convertirea masivă la ideile și gândirea jihadului radical iar pe de altă parte, deplâng faptul că marea masă a musulmanilor trăiește într-o nouă *Al-Jahiliya*, perioada „ignoranței” preislamice, a păgânismului animist și a „necunoașterii adevăratului Dumnezeu unic”. În consecință, pentru jihadistul salafist această majoritate islamică este alcătuită din *munāfiqun*, ipocriți, fățarnici, care doar mimează credința Islamică, fără a se și supune cu rigurozitate legilor și preceptelor ei. Or, din perspectivă salafistă, readucerea „ipocriților” pe „calea cea dreaptă” nu poate fi realizată decât prin constrângere, atunci când se consideră că persuasiunea a eșuat. Aceasta explică și afluxul de situații în care, cu de la sine putere, radicalii salafiști-jihadiști recurg la emiterea de decrete religioase (*fatwa*) prin care se practică actul *takfâr*, împotriva unui „ipocrit” care, astfel, este catalogat drept *kāfir* sau *murtadd*, adică apostat, eretic și deviant, prin fapte sau omisiune de la credința ai cărei apărători se auto-proclamă ultraradicalii islamiști salafiști. Iar statutul de *kāfir* îl transformă pe cel acuzat în țintă pasibilă de pedeapsa cu moartea. În practica salafist-takfiristă, vărsarea de sânge (*hadr ad-dimă*) care în dogma islamică este oprită (*harâm*) sau supusă unor reglementări juridice decurgând din dreptul canonic islamic, devine act permis (*halal*) și „plăcut înaintea lui Dumnezeu”.

După atentatele de la 11 Septembrie, masacrele jihadiste comise împotriva populației civile în Irak, Londra, Madrid, Mumbai, Liban etc., în mediile teologice islamice și chiar în cercurile ideologilor jihadiști au apărut o serie de discuții contradictorii având ca temă găsirea unui răspuns la întrebarea: este sau nu uciderea unor inocenți,

inclusiv a celor nonmusulmani, conformă cu prevederile Legii islamice *Saharâa-l* Răspunsul jihadismului a fost tranșant: în primul rând, jihadul însuși presupune și moartea unor cetățeni inocenți (amintind de faimoasa sintagmă occidentală a „victimelor colaterale”!). În al doilea rând, inocenții „necredincioși” non-musulmani sunt vinovați pentru că „prin exercițiul electoral și prin plata taxelor către stat, ei susțin acele guverne și regimuri care promovează politici anti-islamice” în sfârșit, în Legea islamică nu este nici enunțată, nici conceptualizată noțiunea de „civil inocent” Extrasele de mai jos, dintr-o declarația a lui „Abu Hajer”³⁰ oferă o dezvoltare elocventă a acestei argumentații:

„... Nu există și nu poate exista un eretic nonmusulman inocent. Inocenți sunt doar musulmanii. Despre ceilalți nu se poate spune că sunt nevinovați, ei pot fi în cel mai bun caz, numiți victime. Când îl privește pe musulman, acesta este inocent chiar și atunci când luptă împotriva necredincioșilor și îi supune sau îi ucide pentru că astfel el îndeplinește îndatoriile pe care le poruncește *Shari a*.

Istoria islamică nu cunoaște termenul de „inocent” în accepțiunea occidentală. Este vorba de un termen exclusiv occidental. Regulile islamice despre război vorbesc despre combatanți, non-combatanți și persoane protejate printr-o înțelegere între tabere, iar o persoană poate fi considerată drept combatant chiar dacă nu se află, cu necesitate, sub arme. Altfel spus, un individ care spală rufe sau pregătește

30 Este vorba de sauditul Abdelaziz Al-Muqrin, cu numele de luptă Abu Hajer, fost lider al grupării Al-Qaida din Peninsula Arabică (AQPI) și fost coleg al lui Ossama Bin Laden într-o tabără de antrenament din Afghanistan. Responsabil de mai multe atentate și acte teroriste sângeroase, între care și decapitarea contractorului american Paul Johnson (2004) sau atacurile împotriva coloniei americane din baza saudită Khobar, soldate cu moartea a peste 20 de persoane. A fost ucis în iunie 2004, într-un schimb de focuri cu forțele saudite de securitate. Textele au fost extrase din culegerea de studii David Aaron, *In Their Own Words. Voices of Jihad*, Rand Corporation & Center for Middle East Public Policy, Santa Monica, California, 2008

mâncarea pentru americani este un combatant și aceasta se referă, în aceeași măsură, la bucătari, traducători, șoferi autohtoni care prestează servicii pentru dușman. În ceea ce privește copiii, știm că Profetul ne oprește de la uciderea lor. Nu am luat niciodată un copil în vizorul puștii, iar dacă s-a întâmplat să producem victime în rândul copiilor, ne-am cerut iertare și ne-am pocăit înaintea lui Allah. Să nu ne vorbiți de copii, nu avem nevoie de păreri voastre, cei care îi lăsați orfani pe copii ucigându-le tații și mamele pentru vina de a fi plecat la jihad. Voi luptați împotriva credinței în Dumnezeu, iar noi luptăm pentru apărarea acesteia”. (David Aaron, op. cit. p. 106)

Capitolul XIII în descendența Al-Qaida.

1. De la Bin Laden la Al-Baghdadi

La 2 mai 2011, lunga vânătoare a „inamicului public numărul unu” care a fost întemeietorul și „șeful” rețelei teroriste Al-Qaida se încheia în orașelul pakistanez Abbottabad, când un comando al forțelor speciale americane îl ucidea, în reședința sa personală, pe temutul terorist islamist care avea să-și găsească „paradisul promis” pe fundul mării, într-o zonă rămasă, și astăzi, secretă. De la atentatele de la 11 Septembrie, după o serie de pierderi suferite, la nivelul conducerii centrale, al surselor de finanțare și al logisticii, era cea mai dură dramatică lovitură pe care o primea „nebuloasa” Al-Qaida. Din iunie 2011, în fruntea acesteia, ascuns în regiunea tribală Waziristan, de la frontiera pakistanezo-afghană, se află egipteanul Ayman Al-Zawahiri.

Ossama Bin Laden, încarnare a jihadismului radical atât pentru comilitoni și simpatizanți, cât și pentru inamicii săi, a dispărut. Lui i-a supraviețuit qaidismul ca întruchipare a variantei celei mai remanente și mai agresive a salafismului islamist militant.

Mai puțin charismatic decât predecesorul său, Ayman Al-Zawahiri nu este și mai puțin decis de a face totul pentru transmiterea mai departe a ștafetei preluată de la Ossama Bin Laden. Și rezultatele efortului său, nu sunt,

neglijabile, iar unul dintre cele mai notabile dintre acestea se regăsește în două elemente de noutate indiscutabilă deschiderea de noi „fronturi”, în noi spații geopolitice, pe de o parte, și acreditarea sistemului de „agenturare” a fenomenului jihadist, prin așa-numitele „francize” sau „surori” ale rețelei inițiale. Și chiar dacă, așa cum vom vedea, nu toate noile structuri salafist-jihadiste au făcut jurământ de recunoaștere și supunere (*bay a*) față de noul lider central Ayman Al-Zawahiri, preferând să acționeze ca organizații de sine stătătoare, ele și-au păstrat moștnirea ideologică și spirituală lăsată de Bin Laden, influențând, chiar, în acest sens, și alte grupări salafiste precum Boko Haram din Nigeria sau grupările militantiste islamice tuarege din Mali și din zonele adiacente ale Sahelului african.

În căutarea noilor fronturi în care jihadismul post-Bin Laden să se teritorializeze, punând pe un plan secund lupta împotriva „cruciaților și evreilor” și acordând prioritate ocupării de spațiu în geografie ca altă „bază” de expansiune ulterioară către realizarea idealului salafist radical: reînființarea califatului musulman mondial, Ayman Al-Zawahiri și francizele sale și-au îndreptat privirile mai întâi către Est, dincolo de Afghanistan-Pakistan, în încercarea de a realiza joncțiuni cu jihadismul din Asia de Sud-Est, îndeosebi „Jama’a Islamiya” din Indonezia și, mai departe cu gherilele islamiste filipineze. Cu excepția atacurilor de la Bali, din 2002, nicio altă acțiune planificată nu a reușit, lovindu-se de măsurile antiteroriste eficace aplicate de autoritățile de la Jakarta, în vreme ce grupările militantiste filipineze adunate sub cognomenul „Abu Sayyaf au rămas angrenate prioritar în lupta locală de gherilă, confruntată cu succes de armata filipineză asistată de forțele speciale americane. În Pakistan, gruparea autohtonă qaidistă Lashkar-e-Taiba – altfel o redutabilă forță care s-a făcut remarcată, între altele, prin sângerosul măcel din Mumbai, în 2009 – a fost și se află, într-o măsură apreciabilă, în dependență de guvernul pakistanez care

decide, de obicei, momentele de „lumină verde” acordate mișcării de a ataca interesele Indiei, în funcție de interesele și conjuncturile geopolitice.

Mai către nord, „frontul chinez” rămâne inert și redus la grupusculele de jihadiști uiguri animați de iluzia creării „Marelui Turkestan islamic”, ideal căruia armata chineză din provincia Xingiang i se opune cu duritate. Alte grupări islamiste uzbece, tadjice sau kirchize care, în ultimii ani au creat stări de conflict în zone izolate din țările respective, repede înăbușite de autorități, cu sprijinul, după împrejurări și interese, fie al Statelor Unite, fie al Federației Ruse.

În Cecenia, cu toate cele două intervenții militare ale Rusiei, în 1996 și 2000, Moscova nu a reușit realizarea unei eradicări totale a gherilelor islamiste locale. Cu toate acestea, gherila din așa-numitul „Emirat Islamic al Caucazului” a continuat să exporte spiritul jihadist în republicile autonome vecine, mai ales în Daghestan, unde tulburările și confruntările sângeroase sunt o realitate cvasi-permanentă. Veleități jihadiste și sloganuri privind impunerea Legii Islamice au fost înregistrate și în Tatarstan, dar au sucombat în urma intervenției dure din partea Moscovei și a Serviciilor sale de Securitate (FSB).

În atari conjuncturi, girueta „conducerii centrale” în frunte cu Ayman Al-Zawahiri a trebuit să se orienteze spre alte orizonturi iar acestea au fost fixate, cu precădere, către Orientul Mijlociu arab și continentul african: Irak, Yemen, Maghrebul arab și Somalia din Cornul Africii.

Prilejul „de aur” pentru avansul jihadist spre aceste zone a fost facilitat, într-o substanțială măsură, de invadarea Irakului de către armata americană în primăvara anului 2003. Cu începere din anul următor și profitând de haosul produs de căderea regimului baasist și de intervenția militară străină, dar și de revolta confesiunii sunnite irakiene pe care căderea lui Saddam Hussein o priva de influență și de privilegiile puterii, Al-Qaida a reușit, cu relativă rapiditate, să se infiltreze în „așa-

numitul „triunghi sunnit” (zona sunnită în care sunt incluse orașele Falluja, Ramadi, Mossul, Samarra și Baaquba), atrăgându-și susținerea numeroaselor triburi locale și constituind „franciza irakiană”, sub numele de *Al-Qa’ida fi bilād Ar-Rafidayn \ W-Q? L* Ida din țara celor două râuri”-Tigru și Eufrat), condusă de iordanianul Abu Musab Zarqawi, sub numele de „Statul Islamic Irakian”.

Îndreptându-și atacurile violente atât împotriva forțelor americane de ocupație, cât și a noului regim instalat la Bagdad, a populației civile și a minorităților etnico-confesionale sunnită și kurdă irakiană, gruparea lui Al-Zarqawi a reușit ca, în decurs de 3 ani (2004 - 2007) să-și impună controlul asupra sus-amintitului „triunghi sunnit” în care a fost inclus și orașul Tikrit, locul de baștină al fostului lider irakian Saddam Hussein. Falluja devine, pentru rebelii jihadiști, un „sanctuar inexpugnabil”, până în noiembrie 2005, când este luat cu asalt de către armata americană. Orașul este cucerit în 2006, Al-Zarqawi însuși este ucis într-un raid de bombardament al aviației americane, iar combatanții săi se refugiază în districtul Anbar, de la frontiera cu Siria, unde practică, mai degrabă terorismul orb, decât proclamata „luptă de eliberare a Irakului” Fanatismul acestei grupări, violența extremă manifestată inclusiv prin atentate masive asupra unor obiective intens frecventate de civili inocenți (moschei, bazaruri), decapitarea ostaticilor, executarea unor întregi familii acuzate de colaborare cu trupele americane, vor duce la o ruptură definitivă între qaidiști și triburile arabe sunnite care, alăturându-se forțelor americane și armatei guvernamentale, vor constitui așa numitele *Al-Sahawāt* - unități combatante de civili înarmați care vor reuși să alunge prezența qaidistă din zonele sale de regrupare și, îndeosebi, din districtul și orașul Anbar, permițând, astfel, guvernului să-și impună controlul asupra întregului teritoriu național și creând premisele pentru retragerea, în 2011, a armatelor americane din Irak. Rămășițele grupării lui Al-Zarkawi vor continua însă să

rămână active, regroupându-se, în 2013, sub numele de „Statul Islamic din Irak” care, în scurtă vremea avea să se impună drept cea mai puternică, dinamică și agresivă structură salafist-jihadistă din lume.

O altă coordonată pe care s-a orientat atenția conducerii qaidiste centrale a constituit-o Peninsula Arabică, țară vecină Irakului și locul de baștină al lui Ossama Bin Laden. Aici avea să fie constituită una dintre cele mai importante „francize” regionale ale rețelei: Al-Qaida din Peninsula Arabică (AQPA), apărută în urma măsurilor antiteroriste adoptate de autoritățile saudite în reacție la numeroasele atentate sângeroase executate de proprii jihadiști în cursul anului 2003, fapt care a determinat un masiv exod al acestora către sudul peninsulei, în Yemen și Hadramaut, teritoriu cu mult mai instabil, subdezvoltat și anarhic decât puternicul său vecin saudit de la nord. Cu sprijinul populației și al triburilor sunnite din zonă, AQPA a reușit cu rapiditate să-și creeze o solidă și activă prezență și bază de acțiune, inclusiv împotriva „dușmanilor” din exterior: în anul 2009, nigerianul Omar Farouk Abdul Mutallib, pregătit și antrenat în Yemen a fost la un pas de reușită a unui atentat sinucigaș care viza distrugerea în zbor al avionului Panamă pe cursa Amsterdam-Detroit. Profitând de haosul produs în Yemen, cu începere din 2011, în contextul „primăverii arabe”, AQPA se instalează solid în sudul Yemenului, unde ocupă, între altele, orașul Zinjibar pe care îl declară „emirat islamic” Yemenul a devenit, astfel, un puternic fief al jihadismului salafist care este activ și astăzi în pofida masivei intervenții a forțelor armate yemenite susținute intens de către Statele Unite, inclusiv printr-o largă recurgere la „războiul dronelor”.

În proximitatea vestică a Yemenului, Somalia, o țară aflată deja în faliment, a devenit următoarea țintă a salafismului de sorginte jihadist-qaidistă. În 2006, pe fondul luptelor fratricide între diferitele facțiuni politice și tribale din acest stat sunnit constituite în așa-numitele

Tribunale Islamice (*Al-Mahâkim Al-Islamiya*), formațiuni paramilitare islamist-jihadiste care își impun cu rapiditate controlul asupra capitalei Mogadiscio și pe o mare parte din teritoriul țării. Confruntate cu o intervenție armată din partea Etiopiei vecine, susținută de masive raiduri aviatice americane, „tribunalele”, pierd controlul deținut și se scindează în două ramuri – una islamist-moderată, care a reușit să instaleze un guvern de tranziție format pe principiile Legii *Sharī'a* și o alta, radicală extremistă, „Tinerimea Musulmană” (*As-sabāb Almuslimun*) care declanșează un veritabil război împotriva fragilului guvern de tranziție, amenințând să preia controlul asupra capitalei și a țării, perspectivă împiedicată doar prin intervenția militară a unor forțe comune acționând în numele Uniunii Africane. Puternice confruntări asimetrice au loc între jehadiști și contingentele ugandeze și burundeze și ulterior în sud, de către forțe militare din Kenya. În prezent, gruparea „tinerilor musulmani” rezistă cu dificultate în câteva locații fortificate din centrul și sudul țării.

A patra „franciză regională” de obediență Al-Qaida este reprezentată de nu mai puțin cunoscuta „Al-Qaida din Maghrebul Islamic” (AQMI), creată în anul 2007 și cu arie de acțiune în țările din Maghrebul arab și din Sahelul subsaharian. O prezentare mai detaliată a acesteia va fi înserată în paginile următoare, împreună cu alte două grupări jihadiste apărute mai recent, pe fondul condițiilor create de „primăvara arabă”, în Irak și Siria, respectiv „Frontul Al-Nussra”, în Siria și „Statul Islamic din Irak și Levant” cu acțiune în Irak, Siria, Liban și, sporadic, în Liban.

2. Al-Qaida din Maghrebul Islamic – AQMI (*Al-Că'ida fi Al-Maghrib Al-Islâmiy*)

Istoric

Considerată a fi cea mai puternică organizație jihadistă din Maghrebul arab și din zona subsahariană a Sahelului african ale cărei origini se regăsesc în anii '80, AQMI a parcurs mai multe etape până la cristalizarea și

consolidarea sa în forma cunoscută în zilele noastre.

„Arabii Afghani”.

Cu începere din anul 1980, mai mulți tineri algerieni religioși au plecat în Afghanistan, via Pakistan, pentru a se înrola în „războiul sfânt” împotriva ocupației sovietice, sub îndrumarea unor instructor autohtoni, și-au format pregătirea ideologică și doctrinară jihadistă și au urmat intense stagii de instruire militară, dar înfrângerea Armatei Roșii, la sfârșitul anilor '80, a determinat revenirea în țară a acestor jihadiști care, în folclorul local și-au căpătat cognomenul de „afghani arabi” în anul 1991, formațiunea islamistă algeriană Frontul Islamic al Salvării (FIS) obține, în alegerile legislative o victorie zdrobitoare, adjudecându-și 82% din sufragiile exprimate, dar refuzând transformarea țării într-un stat islamizat și administrat după Legea Coranului, în 1992, armata algeriană decide anularea rezultatelor realizate la urne: lovitura de stat, cum a fost numită, a însemnat pentru Algeria declanșarea unui violent și îndelungat război civil. Militanții FIS și „afghanii arabi” își unifică rândurile, constituind, în octombrie 1992, o mișcare unică de luptă împotriva regimului din Alger – Grupul Islamic Armat (GIA) a cărui coeziune internă nu a durat decât 6 ani, numeroasele contradicții, divergențe și conflicte interne ducând, în septembrie 1998, la scindarea GIA prin desprinderea din acesta a unei facțiuni radical-jihadiste, Grupul Salafist pentru Predică și Luptă (Groupe Salafiste pour la Predication et le Combat – GSPC) care va îngloba cu rapiditate și alte grupuscule salafiste sau facțiuni ale fostului GIA, transformându-se, astfel, în cea mai puternică structură salafistjihadistă din Algeria și din Maghrebul arab.

Internaționalizarea. Apariția AQMI

În august 2003, liderul GSPC, Hassan Hattab este înlocuit de un alt membru al conducerii grupului, Nabil Sahraoui, ucis în 2004 într-un schimb de focuri cu forțele de securitate algeriene. Locul său este luat de Abdel Malek

Droukdel, în calitate de „emir” al organizației. Având numele conspirativ Abu Mussab Abdel Wadoud, născut în 1970, este cel care a determinat afilierea GSPC la rețeaua Al-Qaida. Abdel Malek Droukdel a fost și primul lider (emir) al organizației și cel sub a cărui conducere aceasta a trecut la aplicarea agresivă a unei strategii de expansiune regională și extra-regională. Iar un prim pas în această direcție l-a constituit apropierea de franciza qaidistă irakiană condusă de Abu Musab Al-Zarqawi, ceea ce a permis trimiterea de jihadiști în Irak pentru a participa la luptele împotriva prezenței militare americane în această țară. O a doua etapă a „internaționalizării” GSPC a debutat în 2006, când Droukdel a făcut jurământ de supunere și credință față de liderul rețelei transfrontaliere Al-Qaida. Astfel, la 24 ianuarie 2006, GSPC își schimbă numele devenind Al-Qaida din Maghrebul Islamic, al cărei obiectiv este, de acum înainte, crearea unui Califat al Maghrebului întins din Mauritania și Maroc până în Libia. În seria acțiunilor teroriste executate, se înscrie, pe lângă luări de ostatici, execuții sumare ale acestora etc. Și atacul de la 26 ianuarie 2013 împotriva stației de tratare a gazelor naturale de ia în Amenas-Algeria, atac în care au fost luați ostatici mai mulți muncitori străini, între care și cetățeni români. Atacul a fost coordonat și condus, personal, de Mokhtar Belmokhtar, algerian din vechea gardă a „arabilor afghani”, asasin traficant de armament și droguri, responsabil cu „departamentul” financiar al AQMI și unul dintre cei mai cunoscuți membri ai conducerii AQMI, condamnat de două ori, în contumacie, la moarte pentru masacre, acte de terorism, răpiri de persoane. Ulterior, în 2012, s-a retras din AQMI, constituindu-și propria grupare teroristă, *Am-Mu’aqqa una Bi-ddām* (Cei care semnează cu sânge) care, potrivit unui comunicat al agenției mauritaneze de presă ANI, a fuzionat, în august 2013, cu gruparea jihadist-teroristă MUJAO. În pofida dezertărilor cu care a fost confruntată, AQMI beneficiază de sprijinul

unor grupări salafiste din zona Sahelului, afiliate la rețeaua Al-Qaida, printre care: Boko Haram, din Nigeria, creată în 2002, Ansar Ad Din, grupare salafistă apărută în 2012, în zona de nord a statului Mali, „Tinerimea musulmană” din Somalia, Ansar Al-S hari a, organizație salafistă tunisiană creată în 2013 ș.a.

Organizarea

Apariția unor noi grupări jihadiste în regiunea Sahelului, precum Mișcarea pentru Unicitatea lui Dumnezeu și Jihad în Africa de Vest (MUJAO) sau Ansar Ad Din, ca și operațiunea militară SERV AL executată de armata franceză împotriva mișcărilor salafiste din nordul statului Mali s-au soldat, între altele, cu neutralizarea unora dintre liderii AQMI, ceea ce a impus operarea unor schimbări la nivelul structurii organizatorice a acestei entități jihadiste. Pornind de la obiectivul său de creare a „marelui emirat islamic al Maghrebului”, întins din Maroc până în Libia, Abdel Malek Droukdal a trecut la organizarea acestui vast teritoriu în mai multe „districte” (vilayete) împărțite, la rândul lor, în „regimente” sau „falange” (*katiba*, pl. *katā eb*), conduse, fiecare, de câte unul din apropiații liderului. Există, astfel, *Katiba Al-Furghan*, care administrază, din punct de vedere jihadist, zona mauritaniană de la frontiera cu Mali, fiind constituită, în principal, din combatanți Mauritaniei și malieni; *Katiba Tariq Ibn Ziyad*, cea mai radicală „falangă” a AQMI, având la activul său mai multe asasinate și răpiri de persoane; *Katiba Al-Ansar*, condusă de tuaregul Abu Abdel Karim Taleb. Compusă din tuaregi nigerieni și malieni, „falanga” acționează, îndeosebi în nordul statului Mali și în Niger ș.a.

Dacă în 2004 numărul efectivelor umane ale AQMI era apreciat undeva între 200 - 800 oameni, estimările pentru intervalul 2012 - 2013 situează această cifră între 1.600 - 2.500 de combatanți.

3. Frontul Al-Nussra al Poporului din Levant (*Djabhat An-Nussra Li-Ahl Assām*)

Traducerea exactă a denumirii acestei organizații este „Frontul pentru sprijinirea poporului din Siria Mare”, cu mențiunea că localizarea geografică (*Assām*) are un dublu sens: ca regionim pentru „Siria Mare” și ca toponim atât pentru teritoriul actual al Siriei, cât și pentru capitala Damasc. Din perspectiva obiectivelor și al concepției jihadist-teritoriale a „frontului”, sensul de „Siria Mare” este avut în vedere în rândurile de față.

Organizație salafist-jihadistă angajată în războiul civil din Siria, cu scopul fundamental de înlăturare de la putere a regimului laic baasist condus de Bashar Al-Assad, Frontul Al-Nussra a luat ființă, oficial, la sfârșitul lunii ianuarie 2012, la zece luni de la izbucnirea mișcărilor protestatare și revendicative din Siria, întemeiată și condusă fiind de Abu Muhammad Al-Julani (*Al-Jawlani Al-Golani*), numele de luptă al unui fost jihadist în Irak, luptător în organizația qaidistă din această țară, condusă de Abu Musab Al-Zarqawi. Încă de la constituire, Frontul și-a declarat oficial „supunerea” față de conducerea centrală a rețelei Al-Qaida și de liderul acesteia, Ayman Al-Zawahiri. Trei luni mai târziu, în aprilie 2012, Abu Bakr Al-Baghdadi, liderul organizației jihadiste irakiene „Statul islamic din Irak”, anunță din proprie inițiativă unificarea organizației sale cu Frontul Al-Nussra, sub denumirea de „Statul Islamic din Irak și Levant” (*Addawla Al-Islātniya fi Al-Irāq wa Assām* prescurtat *Da is*, ISIL de la versiunea în limba engleză „Islamic State of Irak and Levant”, sau EIIL de la versiunea franceză „État Islamique de l’Irak et du Levant”). Inițiativa liderului irakian nu a fost agreată de Al-Julani și nici de „liderul central” Ayman Al-Zawahiri, care a interzis o asemenea uniune, declarând Frontul Al-Nussra drept franciză independentă a rețelei Al-Qaida în Siria. Rezultatul acestui dublu refuz s-a concretizat în apariția de puternice disensiuni și ostilități între cele două entități jihadiste, mai ales după ce, în ripostă, Abu Bakr Al-Baghdadi își declară independența față de tutela centrală a lui Al-Zawahiri și păstrarea nealterată a denumirii

organizației sale - *Dă is*. Ulterior, relațiile dintre cele două facțiuni au degenerat în conflicte violente deschise, îndeosebi după ce „Statul Islamic” irakian a desființat frontiera dintre Siria și Irak, ocupând largi porțiuni de teritoriu în județele nordice ale Siriei.

Frontul se identifică total cu ideologia salafist-jihadistă de tip qaidist, declarând drept obiectiv final, stabilirea unui califat islamic în „Siria Mare”, în care să fie incluse Siria, Liban, Iordania, Israel și teritoriile palestiniene. Obiectivul este reprezentat grafic și pe emblema Frontului, care prezintă schematic frontierele viitorului „califat”, alături de formula „Nu există alt Dumnezeu decât Allah, Muhammad este Profetul lui Allah” și de numele organizației. Ca și alte structuri salafiste similare, Al-Nusra se declară inamic al Israelului și al Occidentului, respinge valorile occidentale (democrația, liberalismul, pluralismul, libertatea de opinie și exprimare) și este împotriva oricărui amestec occidental în evoluțiile interne din Siria. În egală măsură, ideologia Frontului este ostilă minorităților confesionale și sectare siriene, îndeosebi minoritatea alaouită și confesiunea musulmană šiită. Strategia pe termen lung a mișcării este etapizată pe trei perioade: asigurarea supremației asupra tuturor celorlalte formațiuni, grupări și fronturi rebele angajate în lupta împotriva regimului, etapă urmată de întemeierea emiratului musulman sirian și crearea unei uniuni islamice între toate facțiunile rebele islamice din acest emirat care, în cea de-a treia și ultima fază, ar urma să fie proclamat „califatul Siriei Mari”, conceput ca avangardă a jihadului qaidist global în întregul Orient Mijlociu.

Cât privește structura organizatorică a frontului, aceasta este una de tip militar piramidal și cuprinde următoarele eșaloane:

Grupa (*magmu'a*), compusă din 15 - 25 de combatanți conduși de un „emir” militar căruia fiecare membru îi jură supunere absolută de tip religios;

— Compania (*sariya*), cu un efectiv de 100 - 200

oameni aflați sub comanda unui „emir operațional” (*amâr midāni*), care dispune de o largă libertate decizională în funcție de condițiile concrete din zona de responsabilitate, cu excepția acțiunilor și operațiunilor de proporții, care sunt de competența eșaloanelor superioare;

— Emirii de provincii, care au în responsabilitate un district (județ, guvernorat), fiind răspunzători de întreaga gamă de activități militare, de aprovizionarea populației civile, asistența sanitară, menținerea securității, activitățile propagandistice etc.

Consiliul Shura al Mujahidinilor, organ suprem cu atribuții executive și legislative compus din 12 membri, lideri de vârf ai Frontului și ai rețelei Al-Qaida, între care „emirul” Frontului, liderul central Ayman Al-Zawahiri, irakianul Abu Bakr Al-Baghdadi (în perioada vremelnică de început a conlucrării dintre Frontul sirian și „Statul Islamic din Irak”) etc.

Sursele de finanțare, înarmare și aprovizionare ale activităților Frontului și ale serviciilor sociale ale populației provin, parțial, din donații individuale sau de grup din mediile islamice simpatizante, ajutoare oferite de alte grupuri alături de care luptă în cadrul opoziției siriene înarmate dar și, într-o măsură mai consistentă, din „prăzile de război” (depozite de armament și muniție capturate de la armata loialistă, luarea sub control și exploatarea silozurilor de cereale sau a câmpurilor de exploatare și prelucrare a petrolului din zonele controlate etc).

La sfârșitul anului 2013 și începutul anului 2014, Frontul controla 11 dintre cele 13 districte administrative ale țării, inclusiv zonele Alep, Idleb, Deraa, Homs, Hama și unele zone rurale din jurul capitalei Damasc.

Nu se cunoaște o cifră exactă a potențialului uman al organizației, numărul efectivelor variind în funcție de anul când acesta a fost estimat și de sursa de proveniență. Astfel, în anul 2012, Al-Nussra avea o forță umană cuprinsă între 300 - 400 oameni, cifră care a crescut la 5.000 (conform www.quilliamfoundation.org) și 7.000

(potrivit „The Economist, 20.07.2013) în anul 2013 și la între 5.000 – 6.000 în anul 2014 (cf. Rand Corporation).

Dar organizația s-a impus, ca de altfel și „Statul Islamic din Irak și Levant”, prin numărul semnificativ de străini proveniți din state arabe, state musulmane non-arabe și state occidentale, veniți în Siria fie ca jihadiști, fie ca mercenari în căutare de surse financiare – plăți cu sume modice (500 – 800 dolari lunar) care în țările de origine le sunt inaccesibile sau mânați de spiritul aventurii, astfel încât se poate spune că în Siria asistăm la o veritabilă internațională a gherilei contemporane, după cum se poate constata și din lectura datelor de mai jos, inițial publicate de noi în revista „Pulsul Geostrategic”, Nr. 173/august 2014.

De mai multă vreme, rapoarte mediatice bazate pe investigații proprii și ale serviciilor și agențiilor specializate în activitatea de informații menționează o situație pe care realitățile nu o mai pot ascunde și anume, că „revoluția siriană” a degenerat nu numai într-un acerb război civil purtat sub deviza „ucide sau mori”, ci și într-o veritabilă internațională a mercenariatului terorist în care străini de cele mai variate orientări de gândire sau apartenențe naționale, etnice, religioase din mai toate colțurile lumii se află în Siria.

Retrospectiva de față își propune să ofere o analiză succintă a fenomenului de migrație internațională spre Siria, cu mențiunea că datele statistice trebuie considerate cu o marjă prudentă de relativism, atât datorită dificultăților de acces la informații în condițiile existente pe frontul din Siria, cât și dinamismului și schimbărilor care se succed cu o rapiditate greu contralabilă pe teren. Dar chiar și cu această macă de incertitudine, cifrele sunt îngrijorătoare și dintr-un alt punct de vedere. Ne referim la mercenarii proveniți din „lumea liberă” occidentală, acești „cavaleri ai norocului”, antrenați pentru lupta de gherilă și pentru actele de sabotaj și atentate, inclusiv sinucigașe, care se întorc sau se vor întoarce – mai

devreme sau mai târziu - în țările de origine unde devin surse de amenințare teroristă la adresa societăților și a instituțiilor statale și ale societății civile.

Analiza acestei „internaționale a mercenariatului” din Siria, are ca punct de referință originea combatanților, sens în care se identifică două mari categorii de spații furnizoare: lumea araboislamică și statele occidentale și cele din Balcanii de vest.

4. Mercenariatul arabo-islamic.

Potrivit agenției de informații „The Meir Amit Intelligence and Terrorism Information Center” (ITIC), lumea arabă și alte state islamice au furnizat, până în luna iulie 2014, peste 5.000 de combatanți, covârșitoarea majoritate a acestora activând în rândurile organizațiilor salafist-jihadiste „Djabhat Al-Nusra” și „Statul Islamic din Irak și Levant” (auto-proclamat, la începutul lunii trecute, drept „Califat Islamic”). Există, însă și alte estimări, potrivit cărora numărul mercenarilor arabo-islamici care luptă în Siria este cu mult superior cifrelor furnizate de ITIC. Chiar în luna decembrie 2013, Centrul Internațional pentru Studiarea Radicalismului (ICSR) cu sediul în Marea Britanie aprecia că în Siria activau cca. 11.000 de străini sub arme, proveniți din 74 de țări, 2.800 dintre aceștia fiind occidentali, iar restul proveniți din țări arabe și islamice, iar la 14 iulie, Ministrul de Interne al Marocului, prezenta parlamentului de la Rabat o situație potrivit căreia, cca. 1.120 de marocani luptă în prezent în formațiunile grupării teroriste „Statul Islamic din Irak și Levant”, în vreme ce alți cca. 1500 au emigrat către state europene, de unde, potrivit demnitarului marocan, se vor orienta - în marea lor majoritate - către țările arabe ale Orientului Mijlociu unde există focare active de război și conflict. Tot la mijlocul lunii iulie, presa arabă informa că nu mai puțin de „câteva mii” de jihadiști libieni angajați pe fronturile războiului sirian s-au întors în țară pentru a lua parte la sângerosul conflict care sfâșie „noua Libie” încă de la înlăturarea fostului regim al lui Moammer El-

Gaddhafi. Toate acestea avertizează asupra faptului că, în realitate, amploarea participării străine la „revoluția” din Siria este cu mult mai largă decât cea prezentată în rapoartele și statisticile publice, ea atingând probabil, în momentul de față, un nivel care oscilează în jurul cifrei estimative de 20.000 de oameni, aflați în serviciu de mercenariat jihadist sau mercantil în conflictul din Siria.

Potrivit datelor existente, principalele state arabe furnizoare de jehadiști și mercenari sunt Tunisia, Libia, Maroc, Egipt, Iordania și Arabia Saudită, dar nici restul țărilor din regiunea Orientului Mijlociu nu sunt ocolite de acest fenomen migraționist: Irak, Algeria, Bahrein, Kuwait, Liban, Teritoriul Autonom Palestinian Gaza, Sudan, Qatar, Mauritania, ceea ce înseamnă un număr de 17 state din cele 22 care sunt, oficial, considerate state arabe – după criteriul apartenenței, ca membre ale Ligii Arabe. În cifre nominale se remarcă două extremități: Libia, Tunisia, Arabia Saudită, Iordania, fiecare cu peste 1.000 de resortisanți aflați în Siria și de cealaltă parte, Teritoriile palestinene, Somalia, Mauritania, Bahrein cu cifre oscilând între sub zece și câteva zeci sau sute de persoane. Reține atenția faptul că mulți dintre combatanții arabo-islamici au fost implicați în atentate suicidare, ISIS menționând, în acest sens, faptul că dintre cele 53 de operațiuni de acest gen, executate de gruparea salafistă siriană Djabhat Al-Nussra în 2013, 23 au avut ca executanți (identificați) cetățeni străini de diverse naționalități arabe (îndeosebi saudiți, iordanieni și irakieni) și șapte sirieni.

5. State non-arabe furnizoare de jehadiști mercenari.

Trăsătura predominant comună a rebelilor străini din Siria, aparținând acestei categorii de state furnizoare este aceea a identității isalmice (prin naștere sau convertire) estimându-se ca fiind 7.000 – 8.000 cifra totală a acestora. Ariile de proveniență sunt majoritar: statele occidentale (Uniunea Europeană, America de Nord), Balcanii de Vest și arealul afro-asiatic. Tabelul de mai jos sintetizează

participarea numerică estimată și statele furnizoare care se circumscriu acestor categorii:

- Marea Britanie: cca. 350
- Belgia: 200 - 300
- Franța: 200 - 250
- Irlanda: 20 - 30
- Olanda: 100 - 200
- Spania: câteva zeci
- Italia: 50 - 60
- Germania: peste 200
- Danemarca: cca. 65
- Suedia: cca. 30
- Finlanda: câteva zeci
- Norvegia: 30 - 40
- Austria: câteva zeci
- Ucraina: individual
- Ungaria: cca. 12
- Elveția, Luxemburg, Bulgaria, România: câte 1

persoană

- Bosnia-Herzegovina: câteva zeci
- Kosovo: cca. 100
- Macedonia: câteva zeci
- Albania: peste 100
- Serbia: individuali
- Rusia: individuali
- Armenia: individuali

O prezență nu mai puțin importantă în rândul formațiunilor rebele din Siria este cea a luptătorilor musulmani (de confesiune sunnită) proveniți din țări asiatice, particularizați, în majoritatea cazurilor, prin experiența militară anterioară acumulată în contextul conflictelor din statele de origine sau adiacente acestora.

Datele existente relevă astfel grupări combatante compuse din câteva zeci până la cca. 200 de militanți proveniți din Cecenia și Caucazul de Nord (așa-numitul „Emirat Islamic al Caucazului”), Azerbaidjan, Tadjikistan, Daghestan, Kîrgîzstan, Kazahstan, Pakistan (identificați ca

membri sau foști combatanți în formațiunile islamiste ale Talibanilor și gruparea terorist-salafistă „Lashkar - e-Jangvi”) Afghanistan.

Este semnalată, de asemenea și o prezență mai redusă numeric de luptători proveniți din comunitatea uigură chineză, indieni afiliați la structuri radical-islamiste, Japonia și din rândul minorității kurde din Turcia.

Dincolo de cazurile în care motivația imigrării militantiste spre Siria se regăsește în rațiuni comune precum spiritul de aventură (media de vârstă a jihadiștilor sirieni este de 20 de ani) sau în convingeri religioase accentuate, dobândite în mediile de proveniență, analizele existente subliniază puternica determinare ideologică salafist-qaidistă a acestei categorii de jihadism transfrontalier și, în egală măsură, intenția clar conturată a mercenarilor de a acumula o cât mai diversificată experiență în domeniul luptei clandestine pe care să o folosească, la încheierea „misiunii”, pe frontul sirian și revenirea întările de apartenență, pentru continuarea „luptei pe calea lui „Dumnezeu” în interiorul și împotriva societăților de origine.

6. „*Da ish*” ca „stare” a fenomenului jihadistterorist: „Statul Islamic din Irak și Levant”.

Apărută în anul 2013 pe eșichierul fenomenului islamist terorist contemporan, mișcarea salafist-jihadistă din sorgintea ideologică a rețelei Al-Qaida, autointitulată „Statul Islamic din Irak și Levant” (*Dawlat Al-Islam fi Al-Iraq wa-l-Sham* – *Da ish, Islamic State of Irak and Levant* – ISIL, ISIS, *État Islamique de l'Irak etlevant* – EIIL) s-a impus cu o surprinzătoare rapiditate drept unul dintre actorii de primă mărime nu doar în contextul fenomenului islamist radical contemporan ci și, în egală măsură, pe arena conflictuală a Orientului Mijlociu și a prefacerilor politice și geopolitice pe care acesta le cunoaște ca urmare a contorsionatului fenomen al „primăverii arabe”. La 29 iulie 2014, după luarea sub control a unei mari părți din nordul și vestul Irakului, până în apropiere de capitala

Baghdad, liderul mișcării, Abu Bakr Al-Baghdadi, a proclamat instituirea „califatului islamic” sub denumirea de „Statul Islamic”, el însuși autoproclamându-se „calif și repunând astfel în circulație acest titlu pentru prima oară din 1924, când instituția califatului și a califului musulman otoman a fost desființată, la Istanbul, de către Mustafa Kemal (Atatürk) și înlocuită cu regimul republican în Turcia. Obiectivul final al noului „calif al mileniului al III-lea este, declarativ, acela de a crea noul califat islamic cu capitala la Mekka, în Arabia Saudită și înglobând Levantul, Maghrebul și Peninsula Arabică.

Actuala structură a fost constituită ca prelungire a fostei grupări qaidiste irakiene „Al-Qaida din Țara celor două râuri”³¹ după moartea, la finele lunii iunie 2006, a întemeietorului și liderului acestuia, Abu Musab Al-Zarqawi. Sub denumirea de Statul Islamic Irakian (*Dawlat Al - „Iraq Al-Islamiy*), gruparea s-a constituit la 13 octombrie 2006, condusă fiind de „emirul” Abu Abdullah Al-Rashid Al-Baghdadi și de egipteanul Abu Ayyad Al-Massri. Ambii lideri vor fi uciși în urma unei operațiuni mixte irakiano-americane executată în aprilie 2013, la conducerea grupării succedând actualul lider și „calif Abu Bakr Al-Baghdadi, pe numele real Ibrahim Awwad Al-Samarrai, un irakian cu mai vechi statut de combatant în rândurile jihadismului irakian, sub conducerea lui Abu Musab Al-Zarqawi și, apoi, ca lider al unui grupuscul salafist provincial. Fost imam de moschee, absolvent de studii religioase la Universitatea Islamică din Baghdad, a fost deținut pentru câteva luni, în 2004, de către securitatea irakiană, notorietatea sa crescând după eliberare și impunându-l ca un element feroce, violent și brutal. Extinzându-și activitățile în teritoriul sirian, gruparea își ia numele de „Statul Islamic din Irak și Levant

31 De la apariția sa după invadarea Irakului de către Statele Unite, mișcarea salafist jihadistă din aceasta țară a funcționat sub mai multe denumiri precum “Organizația Al-Qaida din Irak”, “Gruparea pentru Monoteism și Jihad”, “Organizația Al-Qaida din țara celor două Râuri”, ‘Consiliul Shura al Mujahidinilor”

(Siria Mare)", încercând fără succes să realizeze o fuziune cu organizația qaidistă siriană Frontul Al-Nussra, uniune respinsă inclusiv de „liderul central” al rețelei Al-Qaida, Ayman Al-Zawahiri. Este momentul care marchează începutul unor disensiuni și conflicte armate sângeroase între cele două facțiuni salafiste irakiană și siriană, ALB – aghdadi însuși emitând un comunicat prin care își anunță ruptura și independența totală față de tutela qaidistă a lui Al-Zawahiri.

La 29 iunie 2014, după o serie de rapide și spectaculoase avansuri în teren soldate cu instituirea controlului asupra a șase principale districte administrative ale Irakului și a guvernoarelor siriene nordice, „emirul Abu Bakr Al-Baghdadi” se autoproclamă „calif, adică urmaș al Profetului la conducerea națiunii islamice, iar denumirea Da ish devine „Califat” sub numele de „Statul Islamic”.

Potențial uman, finanțare, dotare

Da ish poate fi considerată o mișcare „irakiană” prin excelență, dacă este analizată prin prisma superiorității numerice pe care jihadiștii irakieni o dețin în totalul estimat de 7.000 – 8.000 oameni ai Frontului în luna iunie 2014, în momentul cuceririi orașului Mossul și la cca. 20.000 de oameni în luna august a aceluiași an. Acestora li se adaugă, însă – ca și în cazul structurii similare Al-Nussra din Siria o prezență mai redusă și mai selectivă a mercenariatului jihadist în care se regădesc, pe lângă cetățeni islamo-arabi, veniți din statele tradițional furnizoare de combatanți (Libia, Maroc, Algeria, Arabia Saudită, Tunisia) și cetățeni proveniți din state occidentale, în fruntea cărora statisticile existente plasează Franța, Belgia, Marea Britanie și Olanda.

Pe de altă parte, ceea ce particularizează această organizație în raport cu alte structuri qaidiste active se regăsește în maniera originală în care a reușit să-și asigure finanțarea și dotarea cu material logistic și combatant. Este vorba, pe de o parte, de devalizarea băncilor de stat

irakiene din orașele luate sub control, fondurile obținute în acest fel fiind evaluate (la mijlocul anului 2014) la cca. 7 miliarde dolari, quantum care face din Da ish cea mai bogată organizație extremist-jihadistă la nivel mondial. În al doilea rând, este vorba de aceeași metodă, utilizată în cazul procurării de echipamente și material militar, obținut fie de la armata și forțele de securitate irakiene care au părăsit câmpul de luptă retrăgându-se din fața ofensivei qaidiste și renunțând la armamentul, muniția și chiar la uniforme din dotare. O a doua sursă de proveniență a acestei categorii de material o reprezintă, ca și în cazul instituțiilor bancare, devalizarea cazărmilor și a depozitelor de arme și echipamente ale armatei irakiene. Astfel, în dotarea „Statului islamic” se află o varietate și o consistență cantitativă de material militar, inclusiv de fabricație americană, care face din această structură o veritabilă armată, în arsenalul său activ regăsindu-se arme automate M16 și carabine cu lunetă, dotate cu aparatură de vedere pe timp de noapte, lansatoare de grenade, mitraliere ușoare și grele, rampe de lansare a rachetelor reactive BM-21 Grad, rachete portabile sol-aer Stinger, artilerie de câmp, autovehicule blindate Humvee, autocamioane militare, tancuri T-55 și T-72, mortiere grele de calibru 122 și 152 mm, tunuri anti-aeriene „ZU-23 - 2” de producție sovietică, cel puțin o rampă pentru lansarea rachetelor Scud și lista ar putea continua. Potrivit unor rapoarte ale serviciilor de informații irakiene și americane, în cursul ocupării orașului Moșul (iulie 2014) combatanții Da ish au capturat de la Universitatea din acest oraș material nuclear care, potrivit ambasadurului irakian la ONU, „poate fi utilizat pentru producerea, la scară redusă, a unor ogive de distrugere în masă, chiar dacă la o scară de distructivitate redusă”.

La mai puțin de o lună de la capturarea orașului irakian Mossul, „califul” Abu Bakr Al-Baghdadi a trecut la aplicarea uneia dintre primele practici adoptate, la vremea respectivă, de Profetul Mohammad împotriva non-

musulmanilor din Medina și Mekka (creștini, evrei sau alți confesionali). În metropola Mossul și în districtul adiacent trăiește o comunitate creștină formată din cca. 3.000 de persoane (din care aproximativ o treime și-au părăsit căminele, luând calea exodului) cărora, ca și sursa sa de inspirație de acum 1.400 de ani, „noul calif le-a pus în față un summum de patru opțiuni: să se convertească la Islam, să plătească *jizyya*, adică o taxă negociată pentru a-și putea păstra identitatea religioasă, să părăsească orașul, sau să fie uciși. Proprietățile celor deja plecați au fost confiscate în folosul Da ish. Misiunea de asistență ONU din Irak a condamnat în termeni categorici această decizie pe care a apreciat-o drept „o crimă împotriva umanității”.

„Da ish” nu mai este și nu mai poate fi privită ca o chestiune internă, națională, abordabilă prin practici diplomatice și înțelegeri de cabinet, după metodele larg utilizate după decapitarea rețelei Al-Qaida și al căror eșec s-a văzut în maniera de tratare a stărilor conflictuale din Siria și Irak și în însăși pasivitatea cu care comunitatea arabă și internațională au tratat apariția și ascensiunea însăși a „Statului Islamic din Irak și Levant” până la proclamarea califatului în Siria și Irak. Realitatea numită „Da ish” trebuie privită ca o nouă ipostază a războiului global împotriva fenomenului terorist care impune o nouă regândire și o reconceptualizare a acestei campanii antiradicaliste islamice ale cărei rezultate sunt tot mai mult puse în umbră de amploarea neo-terorismului fundamentalist, a cărei escensiune pare a fi scăpat de sub orice control.

Se poate afirma, din această perspectivă, că apariția și ascendența „stării” Da ish” se datorează în bună măsură și marelui fiasco cu care islamul politic contemporan și-a încheiat traiectoria de la clandestinitate la guvernare, generând întrebarea legitimă dacă islamismul politic, după experimentele egiptean, tunisian, libian, sirian sau yemenit, mai are o perspectivă de a juca vreun rol în ecuația politică a lumii arabo-islamice. Acestui islamism

propovăduitor al unor sloganuri și alternative inspirate din epoca medievală a începuturilor Islamului i s-a substituit islamismul salafist militant care și-a construit o imagine holistică a Islamului aplicată, însă, individualizat, în funcție de conjuncturi, fără a aștepta propovăduirea cuvântului lui Allah ci substituindu-se lui Allah însuși și impunându-și discursul în modul cel mai pragmatic și cel mai brutal.

În atari conjuncturi, se pune întrebarea presantă dacă „încercuirea” structurii de comandă, operative și logistice a „stării Da ish” mai este în măsură să ducă la lichidarea însăși a acestei stări, așa cum, în grade diferite, s-a întâmplat în cazul rețelei conduse de Ossama Bin Laden, al regimului Talibani, al rețelei Al-Qaida din Peninsula Arabică și a altor formațiuni salafiste care, după 2011, s-au perindat pe tabla de șah a confruntării teroriste-antiteroriste?

Răspunsul, în acest caz este fără rezerve, unul negativ, „încercuirea” și „hărțuirea” noii stări terorist-islamiste nu mai poate fi pusă în relație de sinonimie cu acțiunea informativă și operativă pentru a se împiedica donarea și apariția a noi celule și structuri teroriste acoperite sub denumiri inspirate din legenda aurelolată a trecutului medieval, ci ea trebuie să se concentreze asupra unei idei frecvent evocate în discursul retoric dar prea puțin aplicată în demersul pragmatic și anume, secătuirea izvorului ideologic unic din care însuși islamismul radicalextremist își alimentează afluenții. A continua să se gloseze pe tema „statului civil” eșuat, ca furnizor de fenomen terorist înseamnă a susține, într-o altă formă retorică, același scop pe care îl urmărește, dar cu alte metode” și „starea” Da ish. Indivizii care – dintr-un motiv sau altul – se lasă convinși să meargă pentru a muri sau a uide într-o regiune deșertică și a impune teroarea într-un sat uitat, în numele „victoriei flamurii negre” asupra „ereticilor”, nu pot fi, din perspectivă taxonomică, încadrați într-o ordine care să corespundă principiilor și criteriilor de măsură elaborate în urmă cu două decenii în

laboratoarele serviciilor occidentale de informații și ale alianțelor guvernamentale de luptă împotriva unui fenomen terorist abstract și pretutindeni identic.

Nu există nicio diferență între terorismul šiit, sunnit, budhsit sau chiar anarhist și nihilist atunci când, din punct de vedere al obiectivului urmărit, acestea au în comun faptul de a se pune în slujba unei religii sau a unei ideologii. Problemele profunde apar atunci când asemenea curente au raporturi de interacțiune cu statele sau cu serviciile de informații ale acestora. Cazul rețelei teroriste sunnite Al-Qaida este elocvent din acest punct de vedere: de la apariția sa și până la destrămarea și fărâmițarea în puzderia de grupuscule qaidiste care acționează astăzi, Al-Qaida a avut o doză largă de independență, declarându-și supunerea doar față de conceptul abstract numit „națiunea islamică” și califatul musulman mondial. Terorismul de astăzi, păstrându-și independența ideologică islamică, este în același timp, aservit unui grup de interese mai concret sau mai difuz - inclusiv sub raportul finanțării - al obiectivelor executate la comandă sau al alianțelor mai vremelnice sau mai durabile realizate pentru atingerea scopului pentru care luptă. Dincolo de structurile de organizare și comandă, specia reprezentată de „cultura” acestui fenomen terorist se particularizează prin lunga perioadă de latență pregătitoare în care elementele afiliate sau selectate pentru a deveni jihadiști și care se traduce printr-o integrare socială, de tip cantonai, în societatea înconjurătoare, fie că este vorba de periferiile citadine, fie de regiunile periferice tribale din statele „eșuate”, așa cum se întâmplă, în sudul Yemenului, în state din Cornul Africii sau în regiunea caucaziană și, în general, în zonele selectate pentru a fi ținte de expansiune transformabile în „teritorii” sau „emirate” islamice. Este o perioadă de inserție socială și de creare a unor alianțe locale bazate pe discursul religios și pe ajutorarea socială și de servicii a mediilor defavorizate în care sunt implantate respectivele celule aflate în pregătire și conservare. Această „bază de

masă” explică în bună măsură, de pildă, rapiditatea cu care combatanții din Djabhat Al-Nussra în Siria, sau cei ai „Statului Islamic” din Irak și Siria a putut să avanseze și să se consolideze în teren, cu sprijinul mediilor tribale sunnite din regiunile ocupate în nord-estul sirian și în majoritatea teritoriului irakian până la frontierele cu Siria și Iordania. La acest factor trebuie adăugată și inserția benevolă în rândurile Da ish a unor formațiuni jihadiste sunnite cu o prezență mai veche pe „câmpul de luptă” precum „Ansar Al-Islam” în nordul Irakului, sau „Ansar Al-Shari’a” și „Beit Al-Maqdes” din nordul și nord-estul sirian, dar și exploatarea eficientă a ostilității pe care, în ambele țări, confesionalii sunniți o manifestă față de autoritățile deținătoare ale puterii, respectiv guvernul šiit Al-Maliki în Irak și guvernul baasist alaouit al lui Bashar Al-Assad în Siria.

Declarațiile martiale și măsurile limitate ale Administrației americane (trimiterea unui portavion în apele Golfului sau desfășurarea câtorva sute de „consilieri” suspecți deja de a avea ca misiune nu atât susținerea efectivă a armatei irakiene, cât culegerea de informații despre situația exactă din Irak) nu lasă să se întrezărească perspectivele stopării avansului jihadist într-un viitor previzibil. În egală măsură, o implicare mai consistentă (cu participare umană la operații) a Iranului nu ar face decât să sporească o dată în plus aversiunea sunnismului irakian împotriva guvernului sectar al premierului Nouri Al-Maliki, decis să respingă chiar și insistențele „aliatilor” americani asupra necesității de constituire a unui guvern de uniune națională, în urma noilor alegeri legislative. În atari împrejurări, Orientul Mijlociu se va îndrepta, după toate probabilitățile, către un îndelungat război de uzură în Irak și Siria, al cărui centru de greutate îl va constitui comunitatea sunnită majoritară în partea vestică a frontierei și minoritară în estul irakian al acesteia.

Occidentul pare a nu fi în mod deosebit incomodat de noua ideologie și strategie a jihadului „da iishit” care, spre

deosebire de predecesoarele sale qaidiste, nu își mai îndreaptă lupta împotriva „cruciaților și evreilor”, ci în direcția unei „reislamizări” cât mai rapide a unui Orient considerat ca deviant de la „adevărata credință” și propice pentru implementarea primilor germeni-emirate ale viitorului Califat.

7. Statul Islamic: sfârșitul Irakului?

Dramaticele evoluții din Irak au generat, cum era și firesc, numeroase întrebări la care analiștii au încercat să găsească răspunsuri: cum a fost cu putință ca armata irakiană, împreună cu forțele de poliție și securitate, având efective de peste 1 milion de oameni (mulți antrenați, contra unor facturi de miliarde de dolari, de către aliații americani) să se prăbușească atât de rapid și fără lupte semnificative în fața atacatorilor jihadiști? Cum a fost posibil ca formațiunea qa idistă Da ish să se transforme, într-o perioadă scurtă de timp, dintr-o entitate de rebeli – mulți dintre ei mercenari străini – practicanți ai războiului de gherilă, într-o veritabilă armată organizată și dotată pentru expansiune și ocupație și capabilă ca, în aceeași perioadă scurtă de timp, să umilească „prestigiul” armatei naționale irakiene și „hotărârea politică de nezdruccinat” a guvernului central din Baghdad? În sfârșit, ce impact și ce consecințe pot avea aceste evoluții la nivel intern și regional și ce reorientări pot genera ele în poziția principalilor actori din proximitatea imediată și din comunitatea internațională?

Observatorii – occidentali și orientali, deopotrivă – au încercat și încearcă să explice prăbușirea armatei în Mossul unde, chiar la îndemnul comandanților lor, mii de soldați și ofițeri au depus armele doar la simplul zvon că „jihadiștii negri” ai „Statului Islamic din Irak și Levant” se apropie?

O primă remarcă este aceea că armata irakiană este, în dimensiunile sale funcționale, operative și comportamentale, mai degrabă o alăturare de miliții înarmate decât ceea ce ar trebui să fie o armată națională

organizată. Ea este constituită, în bună parte, din combatanții din fostele miliții šiite și sunnite constituite odată cu invazia din 2003, din șomeri interesați să obțină „un loc de muncă” și din elemente pentru care nu sentimentul național sau spiritul militar de echipă este trăsătura predominantă, ci dorința de propășire și câștiguri materiale și sociale. După desființarea brutală, de către fostul guvernator civil american Paul Bremer, a armatei „baasiste” irakiene – armată ideologică, bine antrenată, instruită și experimentată – SUA au pus accentul, în constituirea noii armate „democratice”, nu atât pe calitatea oamenilor, cât pe latura cantitativ-numerică a acestora, pe pregătirea rapidă, sumară și neadaptată condițiilor confesionale, etnice și tribale autohtone.

O victorie a „Statului Islamic din Irak și Levant” nu este de luat în considerație pe termen lung, după cum nu va fi, în cele din urmă, nici permisă de principalii actori regionali și internaționali.

Deja, în Siria, milițiile Da ish desfășurate în nordul Siriei au fost supuse, pentru prima dată la jumătatea lunii iulie 2014, unor puternice bombardamente ale aviației siriene, operație coordonată cu autoritățile de la Baghdad și încurajate de Federația Rusă și de guvernul din Teheran.

În atari condiții, orice variantă de normalizare a situației din Irak, care nu va rezulta din realizarea unui larg consens și dialog național, între toate segmentele eșichierului politic va rămâne doar un simplu tratament conjunctural al unei plăgi care va continua să sângereze încă pentru mult timp.

*

Este „starea Da ish” o caracteristică nouă și definitorie pentru prezentul și viitorul securității și normalității globale? Avem temeiuri a opta pentru un categoric răspuns negativ, care, deocamdată este pozitiv, doar în măsura în care el este portretizat și inoculat ca atare inclusiv sau, poate, în primul rând, prin

instrumentele războiului psihologic. La întrebarea dacă Da ish constituie preambul al unui nou model de globalizare sau este vorba doar de o manifestare pasageră care, deocamdată, și în condițiile falimentare pe care Irakul și Siria le prezintă de mai mulți ani, poate fi considerată ca expresie a unei aventuri a cărei morfologie se numește „enclavă islamică” cu aspirații onirice de universalism?

8. „Califat mondial „sau enclavă irakiană?

Auto-înscăunarea lui Abu Bakr Al-Baghdadi drept „calif al „imperului” musulman în teritoriile aflate sub controlul „Statului Islamic din Irak și Siria (*Ad-Dawla Al-Islamiya fi Al-Iraq wa Suriya* - Da ish, în prescurtarea arabă, ISIS și EIIL, în cele engleză, respectiv franceză) și continuarea expansiunii teritoriale a „califatului” (completată, la 3 august, cu ocuparea orașului Sinjar și a Barajului de la Mossul, în nordul Irakului), au adus în lumină aspirațiile transfrontaliere și universaliste islamice ale acestei grupări salafist-jihadiste. Întemeiate sau doar iluzorii, aceste ambiții expansionist-teritoriale și ideologice i-au determinat pe observatori și analiști să nu treacă cu vederea un fenomen grăitor cât privește atractivitatea transnațională a organizației islamist-teroriste: sunt tot mai mulți irakienii și sirienii liberi care, dezabuzăți de interminabilele confruntări politice între puzderia de miliții partizane care, de peste un deceniu, însângerează societatea irakiană, aleg să se alăture structurilor Da ish, perceput ca posibil salvator al Irakului din marasmul în care a fost adus de invazia occidentală și de guvernarea aflată la putere, incapabilă să readucă în țară stabilitatea și concordia socială. Transnaționalismul grupării Da ish este susținut, în egală măsură, de numărul în creștere al combatanților - mercenari sau nu - care vin din exteriorinclusiv din arealul occidental ne-islamic - să se alăture „califului” Al-Baghdadi. Dar, în pofida acestor aspecte imagistice, realitatea arată că ne aflăm în prezența unei entități combatante islamiste care urmează o cale deja bătută și tactici vechi pentru acapărarea și

consolidarea autorității și a controlului propriu în perimetrul geografic al unui stat în care se află adevăratele sale rădăcini sociale și coordonate identitare (Irakul și extensiile tribale irakiene din nordul Siriei) fără de care Dai sh nu poate să-și asigure adâncimea geografică strategică prin care să-și poată argumenta pretențiile de a fi – așa cum proclamă Al-Naghdadi, „reprezentant al „națiunii musulmane globale” Rapida sa înaintare, din iunie, în plan geografic trebuie privită, cu realism, prin prisma a cel puțin două realități cauzale: lacunele – provocate sau reale – dovedite de instituția militară irakiană, a cărei coeziune este profund afectată și subrezită de apartenențele regionale, tribale, de familie sau de interese ale soldaților și comandanților săi, pe de o parte, și faptul că avansul în teren al mujahedinilor Da ish a avut loc „acasă”, în mediul social, cutumiar și confesional irakian și locul în care fosta ramură qaidistă irakiană devenită astăzi „Da ish” a reușit să supraviețuiască după eșecul zdrobitor al revoltelor sunnite din anii ’2006 – 2008. În același timp, Irakul „natal” este și locul în care se va decide soarta „califatului” și a organizației salafiste conduse de aventurierul fanatic Al-Baghdadi.

Există o serie de analogii posibile de natură să faciliteze o mai bună sesizare a limitelor până la care Da ish poate să avanseze, a ceea ce acesta poate să facă și ce nu va avea capacitatea să facă sub efectul euforiei sale mondialiste. Mai întâi, experiența rețelei-matrice Al-Qaida în Afghanistan a demonstrat că oricât de puternică ar fi motivația ideologică transnațională, mișcările care o adoptă și o promovează au nevoie, în primul rând, ca rădăcinile acesteia să fie adânc împlântate în țesătura intimă a mediului social autohton. Este adevărat că în toată perioada sa afghană, Al-Qaida a lui Osama Bin Laden a atras numeroși indivizi marginalizați, alienați sau neîmpliniți în propriile societăți de proveniență, ea nu ar fi putut să supraviețuiască fără legăturile de o relativă soliditate și loialitate, cu o mișcare armată născută din

societatea ambientală, iar în cazul de față, a fost vorba de rebelii Talibani care fac parte indivizibilă din edificiul societal paștun al Afghanistanului. Aceasta poate explica, în bună măsură, ușurința cu care invazia americană din 2001 în această țară a putut să-i alunge pe mujahedinii qaidiști, dar nu și pe rebelii Talibani. „Da ish” nu poate fi pusă în relație de analogie cu Talibanii decât atâta vreme cât ea se află și operează în interiorul Irakului, dar, dacă ne referim la Siria, ea se află într-o situație similară celei avute de „vechea” Al-Qaida în Afghanistan. Este posibil ca „Da ish” să-și consolideze pozițiile în Siria – și a dovedit că are potențialul necesar pentru aceasta – așa cum Talibanii au putut să se implementeze solid în districtele nordice ale Pakistanului, la frontiera cu Afghanistanul vecin. Dar nici Talibanii afgani și nici „comilitonii” lor pakistanezi nu au putut să se extindă serios și stabil dincolo de acest teritoriu al ambientului lor social, confesional și cutumiar. Din acest punct de vedere, se poate spune că viitorul – mai mult sau mai puțin previzibil al „Statului Islamic” va depinde în mod decisiv de măsura în care acesta își va menține „cordonul ombilical al originii”, care să îl țină legat de această origine numită Irakul și societatea irakiană.

Chiar și atractivitatea pe care gruparea o prezintă pentru jihadiștii sunniți rămâne restrânsă la mediile socio-religioase de prezență a acestei confesiuni. Iar din acest punct de vedere, un exemplu elocvent îl oferă Libanul, a cărei morfologie multiconfesioanală și starea de marginalizare a sunniților face ca singura sursă de candidați pentru aventura jihadistă a Da ish să se reducă la aceste enclave sunnite și ca posibilitatea de recrutare a viitorilor jihadiști să depindă doar de aparținătorii la celelalte grupări salafiste din Liban, așa cum s-a întâmplat în Siria.

În Iordania, Da ish poate atrage jihadiști proveniți din segmentele sociale marginalizate concentrate, din punct de vedere demografic – în zona capitalei Amman și a suburbiei Zarqa (de unde a provenit și Abu Musab Al-

Zarqawi), dar apetitul acestora pentru a merge să lupte în Irak a atins apogeul după invadarea Irakului, în 2003, și după anul 2011, astfel încât este greu de presupus că mujahedinii iordanieni ar mai manifesta același entuziasm și pentru înrolarea masivă sub steagul negru al „califului” Al-Baghdadi.

Chiar și în Siria, unde Da ish a reușit, pentru prima oară să ocupe vaste regiuni din nordul țării în anul 2013, „Statul Islamic” este receptat ca o entitate alogenă ai cărei conducători și comandanți sunt de alte naționalități decât cea autohtonă siriană – arabi, non-arabi și irakieni. Succesele repurtate de Da ish în Siria se datorează, în principal, disensiunilor, conflictelor și subrezeniei celorlalte facțiuni rebele concurente, fie ele siriene sau islamice multinaționale, ceea ce a permis „Statului Islamic” să le ia sub control sau să-și extindă propria autoritate asupra zonelor deținute de acestea. „Matricea” socială a Da ish se limitează, în cea mai mare măsură, la extremitatea nord-estică a teritoriului național sirian unde autoritatea sa a fost impusă prin metode de constrângere care au creat puternice și latente tensiuni între triburile și asociațiile de clanuri locale, pe de o parte, și „invadatorul” irakian, pe de altă parte. Exploatănd, cu rapiditate, slăbiciunile „competitorilor”, stabilind alianțe provizorii de care s-a debarasat odată, utilitatea acestora fiind epuizată, Da ish oferă o a doua analogie de concepție și tactică, de data aceasta, cu fostul dictator Saddam Hussein care, în 1968, împreună cu un cerc restrâns de apropiați originari din Tikrit, a stabilit alianțe vremelnice cu alți ofițeri din armată de care, ulterior, s-a debarasat prin cunoscutele sale metode de „purificare” în prezent, Da ish este angajat în eliminarea tuturor structurilor și facțiunilor rebele din Siria prin „purificarea” regiunilor din Nord-estul țării – guvernoratele Raqqa și Deir-Ezzor și extinderea, în același scop, a ofensivei în direcția districtelor Alep și Homs. Dar tot ceea ce poate oferi Al-Baghdadi comilitonilor săi va fi o enclavă irakiano-siriană izolată terestru și fără ieșire la

mare și fără căi sigure de acces la câmpurile petroliere și la piețele acestei surse de energie.

Oricâtă ostilitate ar manifesta sunniții irakieni față de guvernul central al lui Nouri Al-Maliki, nu formula „Da ish” este cea pe care aceștia și-o doresc pentru edificarea „viitorului liber” pe care îl așteaptă. Dar, în același timp și atâta vreme cât clasa politică irakiană nu va ajunge la o soluție consensuală a crizei, care să angreneze toate segmentele și păturile sociale și confesionale la procesul de decizie și conducere, Da ish nu va ezita să exploateze perpetuarea stării de criză și haos pentru a-și consolida „mini-statul islamic” prin aceleași metode prin care Saddam Hussein și-a impus autoritatea absolută asupra societății irakiene. Cât despre „califatul universal” la care visează Abu Bakr Al-Baghdadi și idealistii din jurul său, aceasta rămâne, cel mult, un viitor subiect pentru memoriile vremelnicului „calif

9. „Da ish” în context geostrategic³²

Summitul „istoric” al NATO desfășurat în zilele de 3 – 4 septembrie 2014 în Marea Britanie – Țara Galilor a fost dominat de fantoma a doi „participanți” ale căror poziții și fapte preocupă în gradul cel mai înalt întreaga comunitate politică și publică internațională: „țarul” Vladimir Putin și „califul” Abu Bakr Al-Baghdadi care, independent unul față de altul, au reușit – prin ceea ce se întâmplă la granița de est a Europei și a NATO, pe de o parte, și în Mashrequl Orientului Mijlociu arab, pe de altă parte – o performanță fără precedent în toată perioada de după al doilea Război Mondial și căderea fostului bloc comunist, aceea de a deschide calea pentru un nou război rece cu potențial de a deveni fierbinte în orice moment, în care nu mai sunt angrenate două tabere ideologice și militare, ci trei: Occidentul laic și brațul său înarmat numit Alianța Atlanticului de Nord, Federația Rusă pe care Moscova

32 Prezentul și următorul subcapitol, revăzute și adăugite, fac parte din studiul nostru „Statul Islamic în noul context geostrategic al Orientului Mijlociu”, publicat în revista bilingvă „Pulsul Geostrategic”, nr. 176 din 5 octombrie 2014, Brașov.

dorește să o afirme în toată măreția anterioară și chiar mai mult, și Orientul arabo-islamic amenințat (împreună cu întreaga comunitate internațională) de reîncarnarea stafiei medievale brutale a domniei islamice și a guvernării globalizate a lui Allah în dimensiuni planetare.

La reuniunile lor din Țara Galilor, liderii prezenți - în came și oase - s-au pus de acord asupra a două lucruri fundamentale din seria celor înscrise pe ordinea de zi: crearea unui nou zid încercuitor al Federației Ruse prin instalarea prevăzută a unui șirag de baze militare ale NATO desfășurat, în formă de semilună, din nordul până în sudul frontierei răsăritene a lumii occidentale și constituirea unei alianțe militare formată, pentru început, din 10 state membre ale NATO³³ dar care urmează a fi lărgită prin cooptarea altor state arabe cu misiunea de a lupta împotriva „pericolului verde” pe care îl constituie gruparea teroristă jihadistă autointitulată „Statul Islamic din Irak și Levant” O alianță care, caracterizată de editorialiștii și comentatorii arabofoni drept „coalitia dulce-acrișoară”, dovedește cel puțin câteva lucruri care sunt privite cu suspiciune în arealul politic arab: în primul rând, lipsa de imaginație a decidenților occidentali care nu ar fi făcut decât să repete schema generală aplicată de Statele Unite în Afghanistan, în Irak și împotriva regimului lui Ghaddafi, dar nu și împotriva regimului baasist al lui Bashar Al-Assad; o alianță cu gust „dulce-acrișoar” în măsura în care, așa cum este concepută, va însemna ca participanții occidentali, cu flotele lor aeriene și navale staționate în apele teritoriale, departe de frontul de luptă să își rezerve rolul select de războinici fără armate în teren, în vreme ce confruntarea propriu-zisă (și pierderile în oameni) să fie puse în seama aliaților al căror rol central va trebui să fie acordat guvernului irakian (nu și celui sirian!) al premierului desemnat Abbadi - un guvern cu o

33 La 9 septembrie 2014 numărul statelor care își exprimaseră disponibilitatea de a intra în alianță, depășise cifra 40, potrivit mijloacelor de informare în masă

armată cu nimic superioară celei care a depus armele în fața hoardelor „califului” Al-Baghdadi. Decizia de constituire în grabă a coaliției ar mai fi dovedit, în sfârșit, perpetuarea aceleiași incoerențe, a acelorași ezitări și șovăieli îndelungate ale comunității occidentale. Să fi fost, oare nevoie de atâta timp, pentru realizarea unei evaluări serioase și obiective a pericolelor pe care le reprezintă expansiunea islamismului salafist și, mai ales, pentru realizarea unui consens rapid asupra măsurilor de contracarare care trebuie puse în practică? Este greu de presupus devreme ce, încă de la căderea orașului irakian Mossul și a regiunii de nord a Siriei, nu au fost puține vocile care nu au ostenit să semnaleze, retoric, gravitatea noii situații create, iar premierul britanic David Cameron și liderul de la Casa Albă, s-au aflat mai tot timpul, în fruntea vorbitorilor despre această temă, încă la sfârșitul lunii iunie, într-un interviu pentru mijloacele de informare în masă, Barack Obama aprecia, literal: „Cred că ne aflăm în fața unei amenințări serioase care nu va putea fi lichidată înainte de sfârșitul mandatului meu actual” Iar atunci când a dat undă verde pentru primele raiduri aeriene de bombardament împotriva pozițiilor deținute de „Statul Islamic”, președintele Obama a trasat drept obiectiv al acestora nu stoparea de ansamblu a avansului islamist, ci protejarea Kurdistanului irakian, a minorităților etnice și confesionale și prezenței umane americane împotriva acestei expansiuni. O asemenea subevaluare inițială a amplitudinii, intențiilor și potențialului jihadist se datorează, după toate probabilitățile, doctrinei Obama numită *light footprint* (amprenta lejeră) concretizată în recursul lărgit la atacurile aeriene și evitarea desfășurării de trupe terestre – expresie, poate, și a preocupării față de „saturația” la care a ajuns electoratul american față de angajarea armatei americane în războaie costisitoare purtate în afara granițelor naționale. Gustul de „dulce-acrișoar” pe care jurnaliștii arabi îl atribuie pripei cu care a fost, în cele din urmă, luată decizia de la summitul NATO

a fost perceput de analiștii arabi nu ca expresie reală a angajării energice pentru stoparea valului jihadist, cât, mai degrabă ca reacție emoțională (inclusiv pentru calmarea spiritului american) la dramaticile decapitări de către gruparea Da ish/ISIS a jurnaliștilor Foley și Sotloff și la amenințările cu repetarea acestor acte de cruzime împotriva altor cetățeni americani sau britanici care ar putea să fie capturați de mujahedinii salafiști.

În acest context se pun cel puțin trei întrebări al căror răspuns depășește cadrul limitat al campaniei anti-islamiste în Irak:

1. Care va fi poziția SUA, NATO și, în general, a comunității occidentale în ceea ce privește Siria și salafismul jihadist care activează în această țară?

La 21 august, rezervatul general Martin Dempsey, șeful Statului Major Interarme, declara, retoric, la Pentagon: „Este, oare, cu putință ca ISIS să fie învins fără a lua în calcul prezența și acțiunile acestei organizații în Siria? Răspunsul este, cu certitudine, nu! Pentru a duce lucrurile până la capăt, va trebui să intervenim și în Siria” O asemenea evaluare tranșantă a fost confirmată, ulterior de însuși președintele Barack Obama care declara pentru presă: „Vom face ceea ce trebuie pentru a-i proteja pe americani și pentru a face dreptate după asasinarea barbară a lui James Foley. Vom examina intens ceea ce trebuie făcut și nu vom fi împiedicați, în acest sens, de frontiere” (înțelegându-se, prin aceasta, frontierele Siriei - n.n.). Ulterior, aceste declarații aveau să fie nuanțate atât de președintele Barack Obama, cât și de ministrul său de Externe, John Kerry: Coaliția va acționa și în Siria, fără ca, pentru aceasta, să fie nevoie de aprobarea Consiliului de Securitate, atâta vreme cât regimul de la Damasc și-a pierdut legitimitatea și cât pericolul salafist este mai stringent decât orice altă considerație diplomatică și de drept internațional. O alternativă pe care autoritățile siriene au categorisit-o drept „agresiune” în cazul producerii ei fără acceptul guvernului sirian în vreme ce

ministrul rus de Externe Serghei Lavrov a afirmat că o intervenție în Siria fără acordul Consiliului de Securitate va constitui o gravă încălcare și violare a principiilor de drept internațional. Dar, într-un asemenea caz, SUA se află în fața unei dificultăți aparte: spre deosebire de Irakul pe care îl cunosc foarte bine pentru că l-au ținut sub ocupație vreme de 9 ani și despre care serviciile de informații au oferit suficiente date necesare unei acțiuni împotriva pozițiilor Da ish, Siria este, din acest punct de vedere, o *terra incognita*, fapt datorat în bună măsură, lipsei oricărui fel de contacte cu autoritățile de la Damasc care, în mod ironic, își oferă, astăzi, serviciile de cooperare în combaterea fenomenului terorist. (La 25 august, ministrul sirian de Externe, Walid Al-Moallem declara că țara sa „este gata să coopereze cu comunitatea internațională, inclusiv cu Statele Unite și Regatul Unit, în lupta împotriva jihadismului”), ministrul precizând, însă, că „orice lovitură eventuală asupra unor obiective de pe teritoriul sirian trebuie să fie realizată în cooperare cu conducerea din Damasc” Or, pentru Barack Obama, apropierea de regimul sirian este dilematică, chiar dacă liderul de la Casa Albă a autorizat efectuarea de către dronele americane, a unor raiduri asupra țintelor Da ish din nordul Siriei, fără ca Damascul să fi exprimat, la rândul său, o asemenea acceptare. Se va pune, apoi o problemă nu mai puțin spinoasă: ce se va întâmpla cu regiunile siriene care vor fi eliberate de controlul Statului Islamist și al salafismului care luptă în această țară, în general? Va fi opoziția siriană suficient de unită și puternică pentru a gestiona și a asigura funcționalitatea acestora, chiar împotriva probabilelor tentative ale regimului de a le recuceri prin forță pentru „asigurarea unității și integrității teritoriale a țării”?

Dincolo de dezmințiri și negări ale unei tendințe de apropiere – fie ea limitată și vremelnică – între comunitatea occidentală și regimul baasist, rămâne faptul că, pe de o parte, această dorință există, realizarea ei

depinzând doar de calculele fiecăreia dintre părți, rămânând, în continuare, sub semnul incertitudinii (până la proba contrarie în care Washingtonul ar putea decide că „regimul Bashar Al-Assad nemaiavând legitimitate, o intervenție militară în Siria nu are nevoie de aprobarea acestuia”). Pe de altă parte, fără includerea Siriei în planurile de viitor ale coaliției, campania împotriva epidemiei reprezentată de „Statul Islamic” ar putea să arate lumii, în final, doar jumătatea goală a paharului.

2. O a doua întrebare este următoarea: în ce măsură constituie islamismul jihadist reprezentat de Da ish/ISIS un pericol pentru stabilitatea și securitatea monarhiilor arabe din Golf în condițiile în care, așa cum se știe deja, prezența și amenințările potențiale ale „Statului Islamic din Irak și Levant” au căpătate dimensiunile unei psihoze devenită obsesie?

Nu mai constituie un secret faptul că, atâta vreme cât salafismul lui Abu Bakr Al-Baghdadi a reprezentat o piesă importantă pe eșichierul intereselor monarhice - ale Arabiei Saudite, în primul rând - de a-și impune propriile abordări în ceea ce privește regimul de la Damasc, fostul guvern confesional šiit irakian al lui Nouri Al-Maliki și conflictul între sunnismul acestor state și šiismul expansionist al Iranului, jihadismul a beneficiat de susținerea financiară și logistică din partea unor „sponsori” generoși de pe malul occidental al Golfului (formulă folosită retoric pentru a se evita nominalizarea explicită a implicării guvernamentale directe). Dar o asemenea generozitate riscă, astăzi, să devină costisitoare: așa cum spune un proverb arab, „vraja se întoarce împotriva vrăjitorului”, căci Statul Islamic a devenit un soi de spirit malefic eliberat din captivitatea ulciorului în care a fost închis și care își declară fățiș ambiția de a-și extinde stăpânirea asupra unei mari părți dacă nu a întregului Orient arabo-islamic și de a înlătura de la putere regimurile arabe pe care le condamnă drept „corupte” și deviate de la „adevărata credință”, potrivit șablonului

retoric al noului salafism jihadist, în fruntea acestora aflându-se monarhiile absolute ereditare din zona Golfului. După rețeta fabricată de Ossama Bin Laden, potrivit căruia, dacă „cruciații occidentali” nu pot fi atacați acasă la ei, aceștia vor trebui determinați să vină de bunăvoie în Orient și aceasta prin atacarea și jihadizarea locurilor islamice care ar duce, spontan, la noi Afghanistanuri și noi Irakuri, adică la apariția de fronturi proxime în care să se desfășoare „marele război” împotriva „necredincioșilor”. Este gândirea care îl determina, în luna august, pe „califul” Abu Bakr Al-Baghdadi să amenințe cu invadarea Kuweitului și să facă același lucru și în privința Arabiei Saudite, unde Templul Kaaba ar urma să fie distrus ca simbol al „închinării păgâne la pietre” (cu aluzie la celebra „Piatră Neagră” încastrată în zidul lăcașului și venerată de întreaga suflare islamică a planetei). Nici celelalte petromonarhii nu sunt mai liniștite în această privință, în condițiile în care cca. 4.000 de jihadiști saudiți și alți 1500 originari din Emiratele Arabe Unite, Bahrein și Qatar activează, în prezent, în serviciul și în solda „Statului Islamic”.

3. În sfârșit, o a treia întrebare care frământă planificatorii, politicienii și mijloacele mediatice se referă la rolul și poziția pe care o pot avea relațiile dintre Statele Unite și Republica Islamică în contextul „fenomenului Da ish”.

Dacă - exceptând calcule conjuncturale și puternic oportuniste - o reală apropiere între Occident și Damasc în lupta împotriva terorismului jihadist rămâne sub semnul incertitudinii, situația diferă în cazul regimului de la Teheran care, fiind unul din principalii susținători ai președintelui Bashar Al-Assad și al guvernului de la Baghdad, cu puternice propensiuni proșuite și proiraniene, este, în același timp, și ținta de perspectivă imediată a relațiilor regionale ale Administrației Obama. La jumătatea lunii iunie, președintele „reformator” Hassan Rohani întindea Americii „o mână a cooperării” - gest evident

oportunist în contextul negocierilor iraniano-occidentale aflate în curs. „Dacă vom constata că Statele Unite sunt hotărâte să acționeze ferm împotriva grupărilor teroriste, atunci am putea să ne gândim la o cooperare cu SUA”, spunea șeful statului iranian, ofertă care nu a rămas fără reacție dincolo de Ocean. Două zile mai târziu, chestionat asupra unei eventuale coordonări și cooperări militare sau de altă natură cu Republica Islamică pentru a veni în ajutorul Irakului pe jumătate controlat de jihadiștii „Statului Islamic”, Secretarul de Stat american John Kerry declara, parcimonios în cuvinte: „Nu vom exclude nimic din ceea ce ar putea a fi constructiv” De altfel, convorbiri confidențiale pe această temă au avut loc deja, la Viena, între partea americană și versatul negociator Richard Burns în contextul reluării ultimei runde de negocieri în chestiunea programelor nucleare iraniene (c.f. Jay Solomon, 15 iulie, www.online.wsj.com). În pofida acumulărilor de suspiciuni reciproce pe teren, o coordonare relativ ritmică între SUA și Republica islamică a Iranului pare a se desfășura, îndeosebi odată cu primele raiduri de bombardament executate de aviația americană, la începutul lunii august, împotriva unor poziții și ținte ale Statului Islamic din Irak. Dacă președintele Barack Obama rămâne consecvent în hotărârea de a nu angaja armata terestră în acțiuni combatante anti-islamiste la sol, nu același lucru se poate spune și despre partea iraniană, în pofida repetatelor sale dezmințiri și negări ale oricărei prezențe iraniene militare în Irakul vecin. Un fapt elocvent în privința disponibilităților Teheranului este și mandatarea, la mijlocul lunii iunie, a generalului Qassem Soleymani, comandantul armatei de elită a Gardienilor Revoluției Islamice, cu acțiunea la fața locului, pentru mobilizarea, organizarea, restructurarea și consolidarea cu oameni a armatei regulate irakiene și a milițiilor šiite din această țară, sub motivul de apărare a locurilor sacre šiite de la Najaf și Samarra, amenințate de invazie și ocupare de către combatanții Da ish (cf. „The Guardian. 14 iunie,

www.theguardian.com). O prezență umană iraniană la sol, pe frontul de luptă împotriva Statului Islamic nu ar fi decât bine venită cel puțin cât privește facilitarea misiunilor aviației prin stabilirea, fixarea și comunicarea coordonatelor de locație a ținelor Da ish care trebuie să fie lovite și anihilate din aer, iar o cooperare americănoiraniană în campania anti-islamistă nu mai poate surprinde date fiind evoluțiile de până acum ale relațiilor dintre Washington și Teheran, concretizate, deja, prin semnarea, la sfârșitul anului 2013, a unui Acord interimar în negocierile multilaterale, care ar trebui să se transforme într-un acord final până la finele anului în curs. Lupta împotriva radicalismului islamist și a extremismului sunnit întruchipat de „Statul Islamic” nu poate decât să ofere un teren de convergență între interesele americane și cele iraniene.

10. Perspective posibile în contextul general al implicațiilor de natură geostrategică ale noii angajări occidentale în zona fierbinte a Orientului Mijlociu, rămâne un fapt care ar trebui să dea de gândit cancelariilor arabe, înainte ca acestea să recurgă la intervenția salvatoare a străinătății: este vorba de realitatea că „Statul Islamic” nu s-a născut din neant și nici nu a ieșit din cavernele preistoriei, ci este un rod al societății arabo-islamice însăși, născut din structurile, realitățile și din contemporaneitatea acesteia și dezvoltat în mediu arab și cu susținere morală, financiară și materială arabo-islamică. În consecință, logica impune ca „națiunea islamică Twmwa) să fie prima care să se implice în corijarea erorilor săvârșite cu bună știință, renunțând la fatalismul de paradă și la vechea tradiție a învinovățirii altora pentru toate consecințele preeriilor acte și fapte.

Dacă, după 11 septembrie și, mai recent, după erupția pe eșichierul regional a extremismului reprezentat de „Statul Islamic”, cancelariile și mijloacele mediatice din lumea arabă au fost cvasi-unanime în a imputa Statelor Unite și Occidentului „că nu acționează”, că „ezită să

intervină” pentru salvarea lumii de amenințările qaidiste, după summitul NATO din Marea Britanie care a realizat o coaliție dintr-un nucleu inițial de 10 state, s-a vorbit de o coaliție „cu gust dulce-acrișor”, de o „nouă invazie occidentală” în lumea arabo-islamică, iar volumul îndoielilor, al criticilor și al vânătorii de defecte a fost cel puțin tot atât de mare ca și al criticilor anterioare. Iar când numărul statelor care au aderat la noua alianță s-a apropiat de 40, riscând să facă astfel încât comunitatea Orientului Mijlociu să prezinte imaginea unei insule izolate, a fost posibil ca, în mai puțin de o săptămână, adică la 11 septembrie (zi memorabilă prin atentatele petrecute în urmă cu 13 ani) 10 state arabe (cele 6 monarhii arabe din Golf, Irakul, Iordania, Egipt, Liban) plus Turcia să se alăture fără nicio rezervă coaliției internaționale.

În noile condiții strategice care se cristalizează pe eșichierul Orientului Mijlociu și în lumina reacțiilor pe care lumea occidentală și NATO se străduiesc să le omogenizeze pentru a le pune în aplicare, este tot mai evident faptul că Statele Unite ale Americii se află la un nou punct de cotitură și reevaluare a politicii lor Mijlociu – Orientale, în sensul unei reproblematisări a eficienței și justificării menținerii în continuare a concepției Administrației Barack Obama de evitare a unor noi angajări militariste în această parte a lumii. Din această perspectivă se poate constata cu ușurință faptul că prezența și expansiunea regională a „fenomenului Da ish” și a pericolozității sale crescânde și nu – așa cum s-a apreciat cu superficialitate decapitarea celor doi jurnaliști americani – este factorul care a decis în favoarea revenirii SUA și a Occidentului la politica de intervenție directă pe eșichierul regional. Atrage atenția faptul că, până la asasinarea barbară a celor doi jurnaliști, președintele Barack Obama însuși susținea consecvent că SUA nu dispun de o strategie elaborată pentru combaterea Statului Islamic pentru ca doar la câteva zile, același

președinte să vorbească de existența acestei strategii. Mai surprinzător este că o mare putere care deține liderismul global al războiului anti-terorist, apreciază că pentru distrugerea unei bande de fanatici este nevoie de „un război mondial”! Afirmția lipsei unei strategii poate fi privită mai degrabă ca o expresie emoțională a unei stări conjuncturale create de un eveniment emoțional – decapitarea celor doi jurnaliști. Statele Unite nu duc lipsă de strategie. Superputerea încarnată de SUA a avut întotdeauna o strategie ale cărei coordonate generale au funcționat în toate marile evenimente istorice în care a fost nevoie de intervenție și nu au fost inventate peste noapte. Iar aceste coordonate, au fost dintotdeauna sintetizate în menținerea, într-o zonă anume sau într-o parte a lumii, a acelui echilibru de putere între țările implicate care să nu permită apariția și exacerbarăa unei puteri în detrimentul celorlalte puteri și, în final, în detrimentul strategiei înseși a Americii. Iar în Orientul Mijlociu există cei puțin trei asemenea puteri aspirante la un regim local privilegiat care ar putea să afecteze echilibrul controlabil de putere și influență: Turcia, Iran și Arabia Saudită. Da și / ISIS nu constituie o amenințare existențială pentru interesele de securitate națională ale Americii și el poate fi anihilat chiar și fără a fi nevoie de coalizarea a peste 40 de țări și armate ale lumii. Dar dispariția lui nu va însemna, cu siguranță și dispariția fenomenului radical-jihadist care își va găsi noi soluri fertile unde să se implanteze și să se dezvolte, perpetuând amenințarea generală ca stare de anormalitate a lumii. Or, implicarea directă a celor trei puteri regionale menționate înseamnă „legarea” și angajarea lor – voluntară sau nu – de un „obiectiv global” și comun care le obligă și le pune în situația de a-și uza sau a-și modera apetitul pentru dereglarea echilibrului regional.

Barack Obama nu a întârziat să-și anunțe strategia pentru „lungul și noul război” împotriva fenomenului terorist-islamist și aceasta constă, în coordonatele sale esențiale, în executarea de către SUA și, probabil și de

către Marea Britanie a unui război aerian împotriva prezenței Statului Islamist și a salafismului, în general, în Siria și Irak, desfășurat în paralel cu acțiunile la sol angajate de Irak, în primul rând și de alte state regionale ale căror roluri exacte urmează a fi stabilite; susținerea militară și logistică a noului guvern irakian al lui Heydar Abbadi; înarmarea consistentă a opoziției siriene „moderate”, pregătirea și instruirea rebelilor sirieni în state vecine (Iordania, Turcia, Arabia Saudită); coordonarea activităților informative menite să depisteze și să anihileze sursele și canalele de finanțare și aprovizionare ale Statului Islamic, măsuri de susținere și protecție a civililor și a minorităților etnice și confesionale din țările afectate de prezența jihadist-salafistă și la acestea trebuie adăugate și alte măsuri tactice care țin de culisele războiului și care, nu au fost și cu siguranță nu vor fi aduse la cunoștința opiniei publice. Iar un segment al acestor măsuri – în cazul în care ele au fost deja cristalizate – se referă la procesul de reconstrucție post-conflict atât în Irak, cât și în Siria – o sarcină pe care nu puțini analiști o caracterizează drept „colosală”. Dacă Irakul, cu rezervele sale de petrol și cu venituri de cca. 100 miliarde dolari provenind din exploatarea acestuia va putea să susțină mai substanțial efortul de reconstrucție, lucrurile nu sunt identice în ceea ce privește Siria a cărei economie, inclusiv cea petrolieră este, practic, distrusă. În acest caz, după eliminarea epidemiei salafist-jihadiste, cineva va trebui să contribuie la reconstrucția siriană. Statele Unite își vor asuma, cu siguranță, o parte, dar nu totalitatea eforului financiar și material presupus. Arabia Saudită, Qatarul și Emiratele Arabe Unite care au susținut revoluția siriană și apoi, „salafismul revoluționar” vor fi, probabil, țările cărora le va reveni „partea leului” din acest efort reconstrucțiv post-conflict. Iar această problemă a fost înscrisă pe agenda discuțiilor pe care secretarul de Stat John Kerry le-a avut la Jeddah. Rezultatele se vor putea cunoaște abia într-o etapă ulterioară. Restul

problemelor și dificultăților probabile cu care coaliția anti-jihadistă se va confrunta, izvorăsc mai degrabă din natura problemelor și crizelor cu care se confruntă societățile arabo-islamice și a căror explicație profundă se regăsește în afecțiunile care erodează sistemul de guvernare, conceptul de putere și funcțiile instituțiilor statale arabe și, în egală măsură, relația dintre acestea și diversele componente etnice, confesionale, tribale, culturale și cutumiare ale societăților din lumea arabă. Iar ultimii ani, adică perioada de după declanșarea „primăverii arabe” a adus în lumină multe dintre aceste vicii culturale, politice și sociale care practic sunt similare în coordonatele lor definitorii, indiferent că este vorba de Irak, Siria, Libia, Palestina, Egipt sau Maghrebul arab.

*

Față cu noul reviriment al islamului radical, concretizat în ascensiunea „Fenomenului Da ish”, comunitatea internațională și în interiorul acesteia lumea arabo-islamică, manifestă, în sfârșit, o cvasi-unanimitate evidentă în ceea ce privește necesitatea de combatere și eradicare a isimismului radical, a epidemiei teroristriolente, în general. Nu este o atitudine nouă, ea s-a manifestat după atentatele din Septembrie 2001 și a sporit în dinamică odată cu „primăvara arabă” Dar care a fost rezultatul „războiului global” împotriva radicalismului religios și a terorismului la 13 ani de la declanșarea acestuia? Mai mult terorism, mai multă violență! mai multe miliții, grupuscule și grupări înarmate! Dacă în 2001 exista, practic, o singură grupare teroristă „în vogă” - rețeaua „Al-Qaida” astăzi nici nu mai există un inventar credibil al entităților și structurilor violente islamice, sunnite și šiite, în egală măsură, Al-Qaida devenind o simplă facțiune islamistă aflată în concurență și competiție acerbă între mozaicul de grupări terorist-jihadiste care împânzesc întregul peisaj al lumii arabo-islamice și care se află în plin proces de expansiune regională și internațională, impunându-se ca nou și amenințător

element al ecuațiilor geopolitice și geosetrategice la nivel planetar și căpătând potențial suprastatal și transfrontalier. „Da ish” a demonstrat, fie și la scară redusă deocamdată – că islamismul în ascensiune este în măsură să șteargă granițele politice și să impună noi înțelegeri „Sykes-Picot” construite, de data aceasta, pe criteriul instaurării pe pământ a guvernării lui Allah. Mai înainte de Statul Islamic, în 2012, „Partidul lui Dumnezeu” (Hezbollah) și-a arogat același drept de a ignora frontierele și de a-și trimite milițienii în Siria pentru a apăra regimului dictatorial al lui Bashar Al-Assad. Și dacă „Hezbollah” făcea acest lucru în calitate de partid politic cu reprezentare în instituțiile Legislativă și Executivă ale statului libanez, „Da ish” nu este parte a nici unui stat, nu este recunoscut de niciun stat și se află în război cu toate statele care stau în calea utopiei sale de transformare a lumii arabo-islamice și non-islamice în califatul universal. Iar aceste două singure exemple sunt suficiente pentru a arăta cele două chipuri ale lui Ianus, care constituie dubla fizionomie a radicalismului și extremismului de natură religios-confesională: cel oferit de „Dais sh”, situat deasupra oricărei legi și opus cu virulență ideii tradiționale a statului-națiune, acesta fiind radicalismul sunnit și, pe de altă parte, radicalismul šiit încurajat și susținut de centrele regionale și internaționale ale influenței confesionale šiite, emanată după principiile revoluției islamice khomeyniste.

La 12 septembrie 2014, generalul american John Allen a fost numit în calitate de comandant coordonator militar al alianței „globale” împotriva Da ish. Generalul Allen nu este lipsit de experiență în ceea ce privește lupta împotriva fenomenului terorist-islamist: între 2006 – 2008, el a comandat în Irak trupele americane desfășurate în faimosul „tringhi sunnit” din regiunea de vest a țării, reușind ca împreună cu triburile sunnite locale, să creeze cunoscutele miliții *Sahawat*, care au avut un rol decisiv în alungarea mujahedinilor Al-Qaida din Vestul Irakului. În Afghanistan, între 2011 – 2013, a deținut funcția de

comandant al coaliției internaționale (ISAF), după ce în 2012, fusese nominalizat pentru demnitatea de comandant militar suprem al NATO.

La aceeași dată și aproape simultan, purtătorii de cuvânt ai Departamentului de Stat și ai Pentagonului declarau că „din acest moment, Statele Unite se află în stare de război cu organizația teroristă Statul Islamic – un război pe care America îl va purta așa cum a purtat și campania împotriva rețelei teroriste Al-Qaida” Afirmație care, în cazul Irakului pare fie exagerat optimistă, fie are menirea de a demonstra hotărârea Americii de a lupta până la eradicarea fenomenului terorist islamist. Aflat în Florida, la 17 septembrie pentru a-și întâlni generalii, Barack Obama își reafirma decizia de a nu angaja trupe terestre americane în războiul împotriva Da ish. La aceeași dată, noul premier irakian Heydar Abbadi declara oficial că Irakul nu va accepta prezența de trupe militare străine pe teritoriul său. Strategia războiului pare, din această perspectivă simplă: Da ish va fi atacat de aviație și de trupele irakiene, susținute, eventual, de „consilierii” militari americani. Întrebarea care se pune în acest caz este următoarea: pentru ce a fost nevoie, în acest caz de mobilizarea a 40 de state? Pentru sprijin logistic, informațional, de protecție a civililor, adică pentru îndeplinirea unor misiuni fără nicio însemnătate legată direct de campania combatantă activă? Sunt, spun observatorii, prea multe state pentru un război „atât de mic” și tocmai această mobilizare fără precedent a început, deja, să trezească întrebări și suspiciuni cât privește obiectivele pe termen lung pe care America le urmărește prin crearea coaliției antiteroriste. „Doar anti-teroriste!”

Oricum, coaliția poate practic să intre în acțiune în orice moment într-un război care, așa cum avertizează chiar oficialii americani, va fi unul de durată. Rămâne o întrebare care încă nu a fost pusă deschis nici în declarațiile mediatice și, probabil nici în cadrul întâlnirilor

din Țara Galilor, nici la Jeddah și nici în alte cabinete din lumea arabă pe unde pașii l-au purtat pe John Kerry: va fi „noul război” unul punctual, doar pentru distrugerea Statului Islamic și a fundamentalismului activ în zona de acțiune (Irak, Siria și, probabil, Liban) sau și unul gândit să schimbe sau să creeze premisele pentru o schimbare reformistă pozitivă în întreaga regiune arabă a Orientului Mijlociu? Va fi acesta un declanșator de energii care să determine și o reproblematică de ansamblu a eternelor crize pe care această parte a lumii le cunoaște de multă vreme – corupția, autoritarismul, confesionalismul ca armă politică, ura religioasă, interesele egoiste și abordările osificate, renașterea „solidarității arabe” și a „acțiunii arabe comune”, regândirea relațiilor dintre putere și societate, dintre stat și religie, dintre tradiție și imperativele contemporaneității?

Fără asemenea gândire care să fie adusă cât mai aproape de nivelul certitudinii actului, am putea asista în regiunea Orientului Mijlociu, la un alt război inutil deschizător de drum pentru noi conflicte și ingerințe în zonă și pentru noi reconfigurări conflictuale ale geostrategiei și geopoliticii în cadrul noului război rece pe care lumea îl cunoaște în momentul de față.

Capitolul XIV

Europa față în față cu jihadismul

1. Evoluții și reorientări

Evoluțiile internaționale din ultimele două decenii au pus, progresiv, societățile europene – și cele vest-europene, cu deosebire – în fața unor provocări și realități necunoscute sau ignorate până atunci. Iar una dintre acestea s-a manifestat, cu o rapiditate surprinzătoare în relațiile dintre societățile autohtone și comunitățile musulmane dinlăuntrul acestora, pe de o parte, și între mediul social și cetățenii proveniți prin migrații mai vechi din societăți musulmane, dar care s-au născut, au fost educați, sau înserat în societățile primitive, dobândind cetățenia statului respectiv, devenind, adică, englez,

olandez, belgian, francez, dar rămânând vulnerabil la impactul revivalismului islamic pe continent, într-un mediu prin tradiție laic în sensul despărțirii statului de religie. Dacă relațiile între societățile primitive și comunitățile migraționiste dinspre arealul islamic nu au fost niciodată foarte armonioase, aceasta s-a datorat inițial „pericolului” posibil – evocat, nu de puține ori, de mediile radicale de dreapta ale Europei – ca amenințare socială și morală la adresa purității tradiționale a societăților primitive. Aceste raporturi au devenit și mai tensionate, generând faimosul fenomen al islamofobiei, după seria de atentate sângeroase care au lovit diverse obiective civile europene în Franța, Marea Britanie, Olanda, Belgia etc. Și au atins cote de îngrijorare după declanșarea „primăverii arabe” în regiunea Orientului Mijlociu, când s-a conturat și s-a dezvoltat un veritabil flux de jihadiști europeni, convertiți sau nu la islam, care au plecat și continuă să afluiască spre punctele fierbinți din această parte a lumii – Irak, Siria, Liban, Libia – pentru a participa, sub diverse motivații, la „lupta pe calea lui Allah-Dumnezeu” Or, stagiile de pregătire și experiență combativă și jihadistă a acestora, reprezintă, la revenirea lor în țările de plecare, un veritabil potențial de amenințare teroristă împotriva respectivelor societăți furnizoare de jihadiști. În momentul actual, ne aflăm în perioada de manifestare ascensională a unui nou gen de terorism „european”, dar practicat în numele apărării islamului și circumscris unui fenomen globalizant mai complex.

Apariția și evoluția acestui neo-reviriment fundamentalist islamic european poate fi studiată după coordonatele câtorva etape definitorii pe care fenomenul le-a traversat și pe care le sintetizăm în rândurile care urmează:

1. Este vorba, în primul rând, de deceniul cuprins între anii '70 - '90 marcat, din perspectivă radical-teroristă de atentatele săvârșite de comandourile de fedaini palestinieni, având drept cap de afiș Frontul Popular

Pentru Eliberarea Palestinei și fantomatica organizație „Septembrie Negru” și atingând punctul culminant al brutalității prin atacul împotriva echipei de sportivi israelieni participanți, în 1972, la Jocurile Olimpice de la München. A fost perioada „terrorismului laic politic” care a angrenat, în general, mișcările de stânga ale rezistenței palestinienilor, dar și cele de orientare marxistă precum Facțiunea germană a Armatei Roșii, mai cunoscută sub numele de Gruparea Baader-Meinhof. Răscrucea dintre anii '70—80 a fost sinonimă cu un val de profunde schimbări ideologice în întreaga lume arabo-islamică, marcate de ascensiunea panarabismului prosocialist promovat de Gamal Abdel Nasser, ascensiunea la putere a ideologiei baasiste, dar și de războaiele arabo-israeliene din iunie 1967 și din octombrie 1973, urmate de încheierea, în 1978, a primului tratat de pace dintre Israel și Egipt și de reușita revoluției islamice iraniene din 1978 - 79. Aceasta, îndeosebi, a diseminat în mentalul colectiv arab și musulman o idee inedită - aceea că este posibil ca un regim dictatorial și prooccidental precum cel al dinastiei Pahlavi poate fi răsturnat spre a fi înlocuit cu un stat fundamentat și condus după Legea Coranului. În acest climat a survenit și ofensiva sovietică în Afghanistan, din 1979, care crează un nou cadru geostrategic în care islamismul găsește terenul favorabil pentru a se dezvolta și a aspira la expansiune. Acum ideea de jihadism prinde contururi clare, fiind îmbrățișată și de mujahedini occidentali animați de dorința de a lupta împotriva comunismului ateist sovietic. Foarte repede acest reviriment islamist își va găsi concretizarea instituțională prin constituirea Al-Qaida, ca „bază” a jihadului mondial împotriva „cruciaților și evreilor”. În tot acest climat, Europa rămâne, în general, în afara jocurilor de peieși chier, nefiind atinsă de acte ostile decât sporadic și privind cu lejeritate și în respectul dreptului democratic la opțiune al tinerilor europeni care au ales să combată, în Afghanistan, comunismul. Cu atât mai bine! S-a spus fără

cuvinte dar și fără a se prevedea că militanții aceștia aveau să se întorcă acasă ca „veterani afghani” cu alte vederi decât cele ale „bătrânului continent democratic”.

2. Distingem, apoi, o a doua etapă, a implantării islamismului în Europa, cuprinsă între limitele deceniului 1990 - 2000, care debutează mai puțin favorabil pentru stabilitatea internă a statelor continentului. Odată cu „afghanii” reîntorși din campania anti-sovietică, în țările Europei pătrunde un flux ascendent de imigranți veniți din țările și societățile musulmane, mulți dintre ei provenind din medii radicale islamice susținuți și aceștia de convingerea că, în noile condiții ale vremii, devenea posibilă lupta organizată împotriva statelor naționale și diseminarea ideilor salafiste în locul ideologiilor laice ale regimurilor „corupte” și „deviaționiste”. Este momentul când, în doctrina salafistă, se cristalizează ideea „inamicului îndepărtat” - Occidentul și Israelul - care trebuie combătut cu aceeași vigoare ca și „inamicul apropiat”, reprezentat de regimurile din statele de origine. Atacul din 1993, împotriva World Trade Center din New York este prima acțiune circumscrisă acestei logici și executată chiar în teritoriul „inamicului depărtat”.

Franța, care cunoscuse deja asemenea acțiuni, inițiate, însă, de Siria și Iran din motive politice, este pusă acum în fața militantismului Grupului Islamic Armat algerian, care vede în Paris un susținător prea zelos în plan militar și politic, al guvernului algerian „vinovat” de a fi anulat, prin intervenția armatei, rezultatele alegerilor din decembrie 1991, câștigate de partidul religios Frontul Salvării Islamice (FIS). Ostilitatea islamistă anti-franceză avea să cunoască o nouă ascensiune odată cu decizia autorităților, luată în 1989, de interzicere a purtării vălului islamic în spațiile publice.

În aceeași perioadă Marea Britanie devine, la rândul său, punct de atracție pentru imigrația islamistă, Londra și marile metropole devenind „veritabile sanctuare” pentru predica dogmatică și practicile islamice. Un punct critic în

tensionarea relațiilor anglo-islamice l-a constituit și „afacerea” Salman Rushdie, scriitorul de origine indiană, condamnat la moarte, printr-un edict religios, de către ayatollahul Khomeyni pentru romanul defăimător „Versetele satanice” Islamismul britanic cunoaște scindarea în două curente – unul structurat în jurul ideilor naționaliste, de încurajare a jihadului în țările de origine, și celălalt, promotor virulent al internaționalismului jihadist pentru restabilirea unității statale a națiunii globale islamice. Este contextul în care ideologia salafistă radicală atinge perioada sa de maximă eflorescență, susținută fiind discursiv de propovăduitori notorii, care și-au făcut un nume de rezonanță în lumea jihadului, precum egipteanul, fost jihadist în Pakistan, Abu Hamza sau palestinian-iordanianul Abu Qatada Al-Filistiniy, ambii apologeți, teoreticieni și propovăduitori ai jihadului în forme extreme.

Odată cu anul 2000, Europa se vede angrenată e un nou front al militantismului jihadist, căci, dacă atentatele de la 11 Septembrie au avut drept țintă Statele Unite ale Americii, atacul nu ar fi putut să fie materializat fără o componentă europeană, reprezentată de așa-numitul „grup de la Hamburg”, în Germania, format și radicalizat în această țară. Dacă, până atunci, numeroși jihadiști fuseseră recrutați pe continent pentru a fi trimiși să participe la războaie extra-europene (Afghanistan, Cecenia, Bosnia, Cașmir) „celula de la Hamburg” oferă primul exemplu al fenomenului cu care statele europene continuă să se confrunte și astăzi și anume autoconstituirea și auto-dezvoltarea grupărilor teroriste, născute nu ca rezultat al vreunei acțiuni exterioare de îndoctrinare și spălare a creierelor, ci al convergenței de opinie și gândire la indivizi proveniți din clasa mijlocie, resimțind toți o stare de marginalizare și alienare individuală, izolarea și distanțarea de mediul social ambiental și acceptarea comună a convingerii că violența ca instrument de realizare a idealului jihadist este

legitimată de legea și scriptura islamică.

Schimbarea de atitudine a guvernelor europene după atacul de la 11 Septembrie, produce și limitări ale posibilităților de supraveghere a fenomenului radical islamist: dacă, până atunci, recrutările islamiștilor se desfășurau într-o manieră mai vizibilă – în moschei, în așezămintele școlare islamice sau fundații de caritate – de acum înainte acest proces este învăluit într-o mai consistentă discreție – în apartamente private sau în lăcașuri de cult neînregistrate, de pildă. Ceea ce nu înseamnă și o diminuare a propagandei și îndoctrinării: metropole europene precum Londra, Hamburg, Madrid sau Milano își capătă renumele de centre proeminente ale militantismului islamist pe continentul european care, într-un ritm accelerat, se transformă într-un fenomen de masă care nu propagă fățiș violența, dar care mărturisește progresiv disconfortul și stânjeneala unor societăți confruntate cu o prezență pe care se străduiesc prea puțin să o înțeleagă.

Dincolo de Atlantic, Statele Unite, aflata, deja, în războiul global împotriva fenomenului terorist, atacă direct regimul religios al Talibanilor din Afghanistan, susținute fiind de către Marea Britanie. În anul 2003, SUA declanșează și războiul „preventiv” și atât de controversat împotriva Irakului lui Saddam Hussein. Participă, în faza inițială a campaniei, Marea Britanie, Australia și Polonia, lor adăugându-se ulterior, și armatele altor state.

Dacă de voie de nevoie, Europa acceptă motivele care au dus la invadarea Afghanistanului, în ce privește atacarea Irakului și subrezenia motivațiilor care folosite ca justificare, au făcut obiect al unor numeroase controverse și critici în sânul comunității europene, estompate treptat, de eoul reușitelor obținute pe frontul afghan împotriva infrastructurii, potențialului și structurilor de comandă ale rețelei Al-Qaida.

Dar aceste evoluții au adus o serie de schimbări și adaptări și în sânul curentului salafist jihadist. Într-un

raport public al serviciilor olandeze de securitate din 2002, se constata că recrutările clasice de viitori jihadiști au fost marginalizate, trecându-se la recrutări de musulmani născuți, educați și crescuți în Europa. Regulile însele de instruire și pregătire au fost revăzute: autorii atentatelor din mai 2003, de la Casablanca, soldate cu 45 de morți și zeci de răniți, nu au trecut prin taberele de antrenament din Afghanistan, pregătirea lor desfășurându-se, ritmic și discret, în zilele de weekend.

Să mai constatăm că însăși rețeaua Al-Qaida, făcută responsabilă pentru atentatele de la 11 septembrie, nu mai există în plan structural, ea fiind înlocuită de o nouă generație de teroriști care se constituie în grupuscule independente din punct de vedere organizatoric, decizional și operațional, fără nicio aderență la vreo structură sau rețea, în afară de ideologia și mentalitatea salafist-jihadistă.

2. Recrutarea în mediul european

După dezmembrarea structurilor qaidiste, în urma atentatelor de la 11 Septembrie, concepția și metodele de recrutare a candidaților jihadiști în mediul european a suferit, la rândul său, o serie de revizuri și prefaceri, începând cu renunțarea la trimiterea acestora în taberele de instruire doctrinară și militară din spațiul extra-continental și imprimarea unui caracter mai independent, mai responsabil și mai conspirativ procesului de selectare, atragere și recrutare la jihadism. Serviciile olandeze de informații (AIVD) apreciază într-o analiză dată publicității, că în prezent, procesul în discuție se află chiar într-o a cincea fază de evoluție, celelalte patru faze precedente, fiind, din punct de vedere evolutiv și procedural, următoarele:

1. Perioada de la finele anilor '80, când grupările radicalistamiste și naționaliste operând în țările lor de origine și-au orientat progresiv atenția către ținte situate în afara ariilor primare de conflict teoretic și anti-terorist, și avându-și reședințele permanente în state occidentale

considerate într-o manieră generală ca fiind inamice ale Islamului și ale intereselor naționale ale statelor islamice.

2. O a doua etapă acoperă durata deceniului 1980 – 1990, adică perioada rezistenței la invazia sovietică în Afghanistan, o rezistență care a determinat unificarea sau gruparea unei multitudini de grupuscule jihadiste și radical-islamiste, fără însă a constitui o amenințare directă notabilă pentru interesele statelor de pe continentul european.

3. Etapa a treia, care a debutat la începutul anilor '90, caracterizată de noi conflicte violente majore (Balcanii de Vest, Cecenia etc.) și în care o rețea difuză de musulmani stabiliți în Europa de Vest structurează un proces de organizare a recrutărilor islamiste și de colectare de fonduri financiare destinate grupărilor jihadiste angajate în aceste conflicte. Atacul de la World Trade Center, din 1993, se impune ca o primă acțiune de acest gen, executată în Occident de o rețea internațională de mujahedini radicali.

4. Etapa următoare a fost martoră a unei manifestări tot mai vizibile a minorităților musulmane stabilite în Europa Occidentală și în același timp, a apariției așa numiților „lupi singuratici” – indivizi proveniți din rândul acestor minorități și dispuși să execute acte teroriste împotriva unor ținte din societățile gazdă.

Atentatele de la Madrid se circumscriu acestei orientări.

5. În sfârșit, este vorba de etapa a cincea, aflată încă în curs de desfășurare și caracterizată prin apariția, în Europa, a unei amenințări jihadist-teroriste *endogene propriu-zise* împotriva societăților europene în care mujahidini s-au născut ori și-au petrecut cea mai mare parte a vieții. Este cazul, de pildă, al atentatelor de la Londra sau al lui Mohammed Bouyeri, asasinul (la 2 noiembrie 2004) al olandezului Theo van Gogh, producătorul filmului „Supunerea” (cuvânt care redă și sensul fundamental în limba arabă al termenului „Islam”)

în care este redată într-o manieră realistă discriminarea femeilor în societatea islamică.

Ceea ce particularizează procesul recrutării de jihadiști în mediu și din medii europene este faptul că jihadiștii nu mai sunt doar *recrutați* de către mujahedini străini cu experiență ideologică și militantistă pe fronturile de luptă, ci și, tot mai mult, *recrutori* al căror rol nu se rezumă atât la recrutarea în sine, cât la stabilirea *conexiunii* dintre candidatul selectat și supus unei pregătiri ideologice sumare, pe de o parte, și entitatea jihadistă care va constitui gara de destinație a traseului către jihadul global activ. Or, această categorie de jihadiști-recrutori țintește persoane care prezintă interes din punct de vedere al plasării lor în mediul relațional social și al potențialului de penetrare a unor medii și colectivități dinamice și permeabile la manipulare (licee, universități, angajați ai unor companii transnaționale etc.). Desigur, această practică nu trebuie absolutizată în ceea ce privește desfășurarea ei, în sensul că nu întotdeauna ea se reduce la selectarea și asigurarea canalului de conexiune între recrut și gruparea jihadistă primitoare, ci este finalizată chiar în mediul de proveniență, prin organizarea și executarea de acte teroriste chiar în societatea de rezidență.

Pentru serviciile specializate în domeniul combaterii terorismului, problema pe care această transformare o ridică, derivă din aceea că acest mecanism de recrutare pentru jihad este cu mult mai dificil de identificat și de stopat, pentru că practic este cu neputință de eliminat o structură care, de fapt nu există. În plus, spre deosebire de vechii jihadiști-recrutori care ieșeau în evidență prin imagistica tipică - mantia (*jellaba*) tradițională, barba abundentă etc. - noua generație de jihadiști europeni adoptă un mod de viață occidental care le permite totala inserție în ambientul social cotidian.

3. Câmpurile de căutare și recrutare

Mediile predilecte pentru selectarea și atragerea la

procesul de recrutare a jihadiștilor în Europa poate fi segmentat în 3 categorii principale:

Este vorba, în primul rând, de cetățeni născuți și educați în Europa și convertiți la Islam care, deși reprezintă o categorie mai restrânsă, ea include indivizi care pot fi cu ușurință disimulabili în mediu și atrași către „idealurile” jihadului. În același timp, având prea puține și superficiale cunoștințe despre Islam, principiile și normele sale de jurisprudență, acești convertiți pot fi mai ușor convinși de ideea salafistă a jihadului ca „îndatorire individuală” (*fard am*) a „bunului credincios musulman”.

O a doua categorie este reprezentată de imigranți arabomusulmani instalați de mai multă vreme în Europa și care beneficiază de un permis de rezidență temporar sau definitiv. Cu toate că și aceștia constituie o categorie mai redusă numeric, ei pot reprezenta o amenințare potențială importantă pentru interesele de securitate ale statelor și societăților europene. Este cazul, bunăoară, al executanților atacurilor de la 11 Septembrie sau al atentatelor din capitala Spaniei.

O a treia categorie este formată din tineri musulmani reprezentând a doua sau a treia generație de imigranți – marocani în Franța, Belgia, Olanda, algerieni, marocani și tunisieni în Franța ori proveniți din subcontinentul indian, în cazul Marii Britanii. Marea majoritate a acestora sunt deținători ai cetățeniei și naționalității europene, iar criteriul lor de educație nu reprezintă un element de diferențiere față de ambianță. Această categorie este cea care furnizează majoritatea candidaților la recrutare pentru „jihadul global”, ei oferind cu ușurință caracterul disimulatoriu al crizei de identitate sau al conflictelor cu tradițiile familiale – elemente care le conferă un mai înalt grad de credibilitate și acceptabilitate din partea autorităților și a serviciilor de securitate autohtone.

În acest context, apropierea de ideile jihadiste a acestei categorii de posibili viitori jihadiști este alimentată și de resentimentul lor față de pozițiile pe care guvernele

statele-gazdă le adoptă în anumite chestiuni considerate inacceptabile sau nedrepte (opresiunea la care palestinienii sunt supuși de către Israel, bunăoară, sau rolul comunității occidentale în invadarea Irakului și aducerea consecutivă a acestei țări în criza dramatică cu care se confruntă în zilele noastre). Propensiunea pentru jihad ar mai putea fi explicată – și exploatată – prin sentimentul unei deculturalizări a lumii arabo-islamice și falsificări ale identității tradiționale prin noua „invazie culturală” a Occidentului.

Dincolo de aceste determinante, se poate spune că, în toate cazurile, este vorba de persoane traversate de conflicte și frământări interne, de nemulțumiri și neîmpliniri socioprofesionale etc.

Oamenii mulțumiți și satisfăcuți de viața pe care o duc în societatea occidentală nu vor fi niciodată dispuși să se alăture revivalismului islamist radical al contemporaneității.

Un studiu confidențial elaborat în 2004, la solicitarea guvernului de la Londra aprecia că la ora actuală, în Marea Britanie există în jur de 10.000 suporteri activi ai ideologiei și doctrinei jihadist-qaidiat. Referitor la același an, serviciile britanice vorbeau de existența a 31.000 de islamiști radicali pe teritoriul lor, dintre care peste 100 de persoane au trecut prin taberele de instrucție jihadistă din Afghanistan. În Spania se estimează că tot în 2004 funcționa o rețea de cca. 3.000 islamiști, majoritatea cu proveniență arabă nord-africană.

Dar dacă serviciile de informații apreciază că, astăzi, Marea Britanie, Germania, Franța, Italia, Spania, Olanda și Belgia sunt principalele spații unde se dezvoltă mișcarea militantistă salafistjihadistă, nu lipsesc informațiile care sugerează că un curent similar este în curs de dezvoltare și în Europa de Est și Centrală, îndeosebi în Polonia, Cehia și Bulgaria.

Un teren vast și fertil – după cum se poate constata pentru dinamica jihadismului global în lumea

contemporană.

4. Europa „jihadistă” - perspective posibile

Fenomenul radical cu care Europa este confruntată astăzi nu este nou și o privire retrospectivă asupra evoluțiilor din ultimele decenii o dovedește cu prisosință. Terorismul palestinian al anilor '70—80 a fost unul politic și național-laic; exportul iranian de revoluție a anilor '80 a fost unul statal. Terorismul de astăzi este unul religios și, am spune, apocaliptic. Dar marea parte a cauzelor care explică fenomenul islamist-jihadist al zilelor noastre se găsesc, în bună parte, în etapa pe care lumea și Europa o parcurg în prezent.

Climatul ideologic din arealul arabo-musulman și al Orientului Mijlociu a cunoscut prefaceri fundamentale. Revoluția islamică din 1979 nu a fost decât impulsul care a accelerat revivalismul islamist ambient, un impuls de care Occidentul nu este străin, în măsura în care, preocupat de politica sa de containment anti-sovietic, a renunțat la această orientare odată cu retragerea Armatei Roșii din Afghanistan și cu prăbușirea blocului sovietic. Ceea ce nu a însemnat și stoparea sau calmarea elanului de revigorare islamică, astfel încât asistă, acum la expansiunea acestuia sub cele mai diferite forme - de la moderația majoritară până la fundamentalismul violent minoritar al cărui nucleu activ s-a încheșat, în realitate, în contextul și în jurul „episodului afghan”.

Pe de altă parte, eşichierul internațional oferă un tablou care îndeamnă, mai degrabă, la o percepție negativă a rolului pe care Occidentul l-a avut în raport cu regiunile geografice care adăpostesc minorități sau majorități musulmane: Balcanii, Irak, Algeria, Palestina, Egipt, Pakistan etc. O imagine pe care, Europa a acceptat, în cele din urmă să o transforme în temă de aprinse și profunde dezbateri interne privitoare la relațiile cu minoritățile musulmane și cu revivalismul islamic în sânul acesta, pornind de la o realitate indelebilă: dacă, în fazele sale de început, mișcarea salafistă radicală a avut ca ținte

predilecte statele arabe considerate ca deviaționiste, s-a ajuns, progresiv la ideea că Occidentul – și Statele Unite în primul rând constituie obstacolul major care împiedică realizarea obiectivelor și idealurilor islamismului jihadist. Cu începere din prima jumătate a deceniului al IX-lea al secolului trecut, Europa a devenit țintă a criticilor și acuzelor din partea curentelor islamiste, menținându-se, totuși, din acest punct de vedere, pe un loc secund după Statele Unite ale Americii, ea rămânând, totuși, pentru mișcarea jihadistă, spațiul care oferă un loc mai sigur de prezență și manifestare, dar și un mediu islamic destul de amplu care poate fi exploatat în activitățile jihadiste de viitor.

În acest peisaj complex și sensibil, acțiunea securitară este esențială în confruntarea cu provocările salafismului radical, dar ea nu își poate arăta eficiența la parametrii doriți și posibili, atâta vreme cât nu va fi însoțită și de măsuri sociale și administrative de natură să aplaneze tensiunile existente între comunitățile musulmane și societățile primitive. Și aceasta cu atât mai mult cu cât, în ultimii ani, Europa cunoaște o sensibilă și progresivă reorientare a electoratului către extrema dreaptă și naționalistă a eșichierului politic, așa cum de altfel, au arătat și alegerile din 2014 pentru Parlamentul European.

ADDENDA

ISLAMISMUL ȘI JIHADISMUL ÎN TEXTE

IHASSAN AL-BANNA

(14.10.1906 – 12.02.1949) întemeietorul și primul conducător al Mișcării Fraților Musulmani



47

Scrisoare către al V-lea Congres

Principiile și obiectivele Fraților Musulmani

Textul reprezintă mesajul (*risāla*) pe care Hassan Al-Banna l-a adresat celui de-al V-lea congres al Mișcării Fraților Musulmani, desfășurat la Cairo în luna ianuarie 1939, la zece ani de la constituirea organizației. Congresul a elaborat și aprobat fundamentele ideologice, obiectivele și coordonatele fundamentale de acțiune ale confreriei, așa cum aveau să fie promovate și aplicate de-a lungul întregii existențe a mișcării până în ziua de azi. Subtitlurile și sublinierile ne aparțin.

Islamul Fraților Musulmani îngăduiți-mi, domnilor, să utilizez această expresie prin care nu vreau să afirm că Frații Musulmani profesează un alt Islam.

47 Textul arab în *Dirasāt Arabiyya Etrudes Arabes*, Pontifice

Institute di Studi Arabi e Islamici, Roma, Nr. 61/1981 - 2, pp. 25 - 33

diferit de cel instaurat de către Profetul Muhammad - binecuvântarea și pacea lui Allah să fie asupra lui! Ceea ce vreau să spun este că numeroși musulmani, în diferite epoci istorice, au atribuit Islamului calificative și etichetări făcute după modul de înțelegere al fiecăruia, potrivit propriei capacități de înțelegere care derivă din înțelepciunea divină. Astfel, au apărut numeroase și profunde divergențe în ceea ce privește sensul real și

adevărat al Islamului.

Așa se face că există, astăzi, oameni care nu văd în Islam decât cadrul și aparența exterioară a unui cult pe care, respectându-l, își regăsesc împăcarea și liniștea sufletească. Este concepția cea mai răspândită printre musulmanii de azi.

Alții nu văd în Islam decât natura superioară, spiritualitatea generoasă și hrana filosofică prin care inteligența și spiritul își păstrează vioiciunea care le permite să se îndepărteze de materialismul nedrept și tiranic.

Există, apoi, numeroși musulmani pentru care Islamul se reduce la simpla adorare a conceptelor sale vii și palpabile, dincolo de care reflecția și gândirea refuză să mai acționeze.

În sfârșit, există și acea categorie de musulmani care percep Islamul ca pe un ansamblu de credințe moștenite și de atitudini tradiționale fără nicio utilitate în măsura în care ele sunt opuse evoluției și progresului, nereușind astfel, să accepte Islamul și tot ceea ce ține de el. Este o concepție frecvent întâlnită la numeroși oameni care au acumulat o cultură occidentală și care nu au avut niciodată prilejul de a se afla în contact cu adevărurile Islamului, din care nu au cunoscut nimic autentic.

Toate aceste categorii de oameni la care m-am referit se împart în subcategorii având, fiecare, concepții mai mult sau mai puțin diferite una de alta. Sunt foarte puțini cei care au reușit să își facă o imagine completă și clară despre Islam și care să integreze toate celelalte concepte și viziuni. Iată de ce vreau să vă vorbesc succint despre imaginea Islamului așa cum este el văzut de către Frații Musulmani, astfel încât să înțelegeți cu toată limpezimea la care vă chemăm și în care suntem mândri să ne găsim punctul de referință și originea însăși a concepției noastre.

1. Noi, Frații Musulmani, credem că preceptele Islamului și învățăturile sale universale integrează tot ceea ce ține de prezența în această lume și în viața de dincolo a

ființei umane. Se află într-o gravă eroare cei care cred că aceste învățături nu se referă decât la aspectele culturale și spirituale, căci este, în același timp, credință și cult, patrie și cetățenie, religie și stat, spiritualitate și acțiune, Carte și sabie. Sfântul Coran vorbește despre toate acestea, le consideră substanță și parte indivizibilă a Islamului și cere aplicarea lor în totalitate...

2. Frații Musulmani consideră că temelia și punctul de susținere al învățăturii islamice sunt întruchipate în Cartea lui Dumnezeu și în Tradiția despre vorbele și faptele Profetului. O națiune care își va face ghid călăuzitor din acestea nu se va rătăci. Este important, deci, să înțelegem Islamul așa cum l-a înțeles companionii Profetului și descendenții puri ai acestuia, trebuie să ne atașăm acestor precepte divine și profetice pentru a nu apuca o altă cale în afara celei arătată de Dumnezeu, trebuie să nu dăm epocii noastre alt caracter și altă esență decât cea a Islamului, căci Islamul este religia întregii stirpe umane.

3. Frații Musulmani cred că Islamul, ca religie universală care integrează toate aspectele vieții este prea complet și complex pentru a fi lăsat în voia capriciilor acestei vieți trecătoare. Islamul oferă principiile universale care domină contingentul terestru și veghează ca ele să fie aplicate întocmai...

Doctrina Fraților Musulmani înglobează toate concepțiile și teoriile reformiste, pentru că Frățiile concep Islamul ca pe un tot universal și integrator în care se regăsesc toate aspectele și laturile gândirii reformatoare, toate speranțele celor care doresc schimbarea. Din acest punct de vedere, se poate spune, pe bună dreptate, că Frații Musulmani sunt:

- Chemare către întoarcerea la izvoarele care sunt Cartea lui Dumnezeu și Tradiția Profetului său;

- O metodă tradițională prin care, în toate împrejurările, acționăm în conformitate cu tradiția pură, îndeosebi în ceea ce privește credința și practica ritualică;

— O realitate sufică mistică care ne dezvăluie temelia Binelui și puritatea inimii și a sufletului, învățându-ne să perseverăm în acțiunile noastre, să renunțăm la cele pământești pentru a-l dori pe Dumnezeu și a merge pe calea Binelui;

— O entitate politică, pentru că, în interiorul nostru, aspirăm la corectarea și însănătoșirea puterii și, în exteriorul ființei noastre, la re-descoperirea Binelui națiunii musulmane în rândul celorlalte națiuni ale lumii. Noi propovăduim educația poporului în spiritul mândriei, al nobleței și al apărării cu toată luarea-aminte a identității sale naționale;

— Un grup sportiv, căci ne îngrijim de buna stare a corpului nostru, cu convingerea că drept-credinciosul puternic și sănătos este mai bun decât credinciosul bolnav și firav. Numai un trup sănătos va fi în stare să îndeplinească toate poruncile Islamului: rugăciunea, postul, pelerinajul, facerea daniei, eforturile presupuse de studiu, de muncă, de luptă pentru bunăstarea de zi cu zi. În consecință, Frații Musulmani acordă o deosebită atenție grupurilor și cluburilor sportive.

— O linie culturală și științifică, pentru că Islamul face din dobândirea științei o îndatorire pentru fiecare credincios musulman. Cercurile Fraților Musulmani sunt, în fapt, școli de învățătură și de cultură și instituții de educație fizică, intelectuală și spirituală;

— O întreprindere economică, pentru că Islamul ne cere o bună administrare și folosință a bunurilor pe care le dobândim. Căci Profetul ne spune: „Iertat va fi cel ce se culcă obosit de lucrarea mâinilor lui”, sau „Plăcut este lui Dumnezeu credinciosul care stăpânește o meserie;

— O doctrină socială, căci Frații Musulmani cercetează relele din societate islamică și caută fără odihnă mijloacele și căile pentru a îngriji și a vindeca națiunea...”

II Sayyid Quth

(9 octombrie 1906 – 29 august 1966)



48

Islamul trebuie să conducă

„Dacă vrem ca Islamul să acționeze, el trebuie să comande. Această religie nu a venit pentru a se retrage în schituri și temple și nici pentru a sta ascunsă în inimi și conștiințe. Ea nu a venit decât pentru a-și exercita puterea asupra vieții și a dispune nelimitat de aceasta pentru a șlefui societatea potrivit concepției globale pe care o are despre lume și viață, nu doar prin rugăciune și sfaturi, ci și prin puterea legislativă și administrativă. Această religie există pentru a-și traduce principiile și concepțiile în viață și în sisteme de viață, pentru a impune dispoziții și interdicții să se extindă pe întreg pământul pentru ca, prin conduită, prin organizarea vieții, prin relațiile sociale și forma de guvernare, să fie un model de aplicare a principiilor, concepțiilor, reglementărilor și legilor acestei religii...

Desigur, Islamul nu va avea capacitatea de a distribui bogățiile în funcție de nevoile societății, de a răsplăti în mod egal munca depusă, de a asigura tuturor avantaje egale, de a pune la muncă forțele inactive, de a determina statul să aibă o anumită

48 Extrase din lucrarea *Ma'rakat al-Islam wa-l-Ra'smâliya* (Lupta dintre Islam și capitalism", Cairo, 1952, pp.70 - 79, în *Dirăsât arabiya* (Studii Arabe), Pontificio Institute di Studi Arabi e Islamici, Nr. 61/1981 - 2, Roma, pp. 71 - 78

poziție în concertul națiunilor lumii, de a acționa în toate domeniile stabilite de gândirea umană, El nu va putea să realizeze toate acestea dacă se va mărgini să fie doar o credință ascunsă în străfundul conștiinței, o slujbă la moschee sau un simplu comerț între slujitor și stăpânul său...

În lumea creștină occidentală, individul merge la biserică pentru a asculta predici și rugăciuni. Este posibil ca, ascultând vocea convingătoare a preotului, mulțimea de credincioși care psalmodiază rugăciunile spuse în șoaptă, inspirând fumul amețitor de tămâie, inima sa să se moaie și să accepte supunerea.

Dar când omul acela părăsește biserica, el va înțelege că viața de zi cu zi este guvernată de legi diferite, se va afla într-o societate construită pe principii și legi care nu au nimic a face cu spiritul creștinismului.

Am intrat în multe biserici, am ascultat predicile rostite din amvon, rugăciunile și cântările; am constatat că preoții se străduiesc să stabilească o punte între inima omului și Divinitate. Dar cum poți să fii creștin în viața reală, cotidiană, când creștinismul nu este decât o chemare la purificare spirituală și nu dispune de legi care să organizeze viața prezentă, lăsând aceasta în grija Cezarului... De-a lungul veacurilor, creștinismul a rămas închis între zidurile bisericilor, în vreme ce viața din afara acestora distrugea tot ceea ce putea să însemne generozitate și purificare. Iar când Biserica a încercat să trezească poporul și să îl aducă la înălțimea sa, a făcut aceasta nu ridicând societatea, ci coborându-se la nivelul inferior al acesteia. Și când zic „coborându-se” nu vreau să spun că ea și-a propus să se coboare în mijlocul vieții și să o înfrunte în aspectele sale practice, ci că a cedat gusturilor și poftelor omenești, închizând ochii în fața pasiunilor degradante și a pasiunilor debordante și aceasta pentru a nu-și îndepărta societatea, așa cum s-a întâmplat la începuturile Renașterii...

Or, Islamul a înțeles că nicio credință nu se poate

realiza și împlini prin ea însăși atât timp cât nu se concretizează într-o formă de organizare socială precisă și nu se transformă în lege care să guverneze întreaga viață... Islamul, de cealaltă parte, a creat, deja, o societate condusă de legea islamică. Personal, cred că nu poate exista nici salvare, nici viață pentru o națiune dacă aceasta nu dispune de o credință puternică prin care poporul să se elibereze de inferioritate și neștiință și să-și manifeste plener vitalitatea și elanul. Iar astăzi această credință puternică nu poate să fie decât Islamul...

Dar, toate idealurile pe care ni le propunem nu vor deveni realitate doar dacă ne vom limita să mergem la moschee, să comemorăm sărbătorește nașterea Profetului, să pomenim numele Domnului și să răsucim mătăniile între degete, murmurând rugăciuni. Singura cale posibilă pentru atingerea acestui țel nobil este ca Islamul să conducă viața, să emită decrete bazate pe legea islamică, pentru a reglementa nu numai statutul persoanei ci și toate aspectele care țin de codul penal și civil, de comerț și de toate activitățile care alcătuiesc imaginea societății, conferindu-i ordinea și esența specifică...

Pentru a se realiza, Islamul trebuie să conducă. Nimic nu va fi înfăptuit în societate atâta timp cât Islamul nu va deține puterea absolută asupra vieții.

Islamul trebuie să conducă pentru a oferi omenirii un nou tip de societate în care omul să-și atingă țelurile pe care comunismul încearcă să le realizeze, dar le distruge pentru că se limitează la „a mânca” și „a bea”. Nici socialismul nu este capabil să înfăptuiască aceste țeluri, căci este lipsit de noțiunea și de spiritul inițiativei și libertății. În sfârșit, creștinismul dorește același lucru, dar nu îl poate realiza pentru că îi lipsesc legile și puterea necesară acestui scop.

Islamul trebuie să comande, pentru că el este singura ideologie pozitivă și creatoare care, depășind, în același timp, și creștinismul și comunismul, oferă o combinație

care integrează totul, creând echilibru, măsură și armonie³⁴

În sfârșit, Islamul trebuie să comande pentru că el este conștient de propria sa natură și de natura vieții. Nu poate exista Islam fără putere totală, așa cum nu poate exista musulmanul fără Islam. „Necredincioși sunt aceia care nu conduc oamenii după poruncile revelate de Dumnezeu” (Coran, V: 44)”.

III Mawlănă Abdul Abu'l – Ală Al-Mawdudi
(1903 – 1979)



Descendent dintr-o lungă filiație mistică sufică islamică din India, teoretician și exeget al dogmei islamice, eseist, jurnalist și publicist considerat unul dintre fondatorii gândirii islamice puriste. Autor (1930) al lucrării capitale „Jihadul în Islam” și întemeietor (1940) al unei formațiuni politice islamiste intitulată „Jamaat – e-Islami” Adversar convins al întemeierii actualului stat Pakistan și partizan al conceptului potrivit căruia comunitatea islamică trebuie să-și redobândească prin orice mijloc caracterul și dimensiunea sa transnațională. A fost una dintre cele mai proeminente personalități ale mișcării revivaliste islamice și a islamului politic al secolului XX.

34 Este surprinzător că autorul stabilește legături și comparații între islam, pe de o parte, și creștinism și comunism, pe de altă parte, după ce, în cartea sa „Justiția socială în Islam” din 1954, stigmatiza violent tocmai o asemenea paralelă sub motiv că ea pune la îndoială sau chiar neagă unicitatea absolută a Islamului.

Jihad și Islam³⁵

„O, musulmani! Ați dormit prea mult timp, ați dormit suficient de mult pentru ca tiranii să-și impună controlul asupra voastră. Ați acceptat să trăiți ca sclavi supuși fără împotrivire asupritorilor voștri. Acum a venit vremea să vă revoltați și să zdrobiți lanțurile sclaviei...

Păcatul săvârșit de generația de astăzi este acela de a nu se fi extins către Afghanistan, Filipine, Cașmir, Liban, Ciad, Eritreea etc. El este mai greu decât păcatul de a fi îngăduit să vă fie luate pământurile de către necredincioși...

Se înșală și nu înțeleg natura acestei religii (a islamului, **n.n.**) cei care cred că acesta va putea să înflorească și să fie biruitor fără jihad, fără luptă și fără vărsare de sânge. Prestigiul predicatorilor, influența islamului și demnitatea musulmanilor nu vor fi obținute niciodată fără jihad.

Cuvântul *jihad* înseamnă luptă cu arma în mână pentru alungarea necredincioșilor din pământul Islamului. El este o datorie obligatorie pentru fiecare și este cea mai importantă dintre cele cinci îndatorii fundamentale ale acestei religii...

Unii cred că națiunea islamică și-a pierdut dorința și setea de martiriu. Dar Allah a făcut ca jihadul să izbucnească în pământul Afghanistanului, unde tineri din întreaga lume islamică vin în căutarea jihadului și a martiriului. Aceștia au făcut ca jihadul să se transforme din luptă pentru eliberarea unei țări într-una care este pe cale de a cuprinde întreaga lume... Jihadul nu trebuie să înceteze decât atunci când Allah va fi singurul Dumnezeu venerat. Tineri copii ai islamului, cu ce vom spăla păcatele noastre, cum ne vom îndrepta nepriceperea? Ce ne va curăța de mizerie?

Nimic altceva decât sângele martiriului. NU există altă cale decât aceasta! Istoria nu se scrie decât cu sânge! Gloria nu poate fi edificată decât pe cranii! Onoarea nu

35 Texte de Abdullah Azzam, în David Aaron op.cit.

poate fi construită decât pe temelii de mutilați și de trupuri moarte. Numai așa se construiesc imperiile, statele și societățile nobile!”

IV Ossama Bin Laden

(10 martie 1957 - 2 mai 2011)



Al-Qa'ida nu are program politic³⁶

„Da, Al-Qa da nu are un program politic în sensul ordinii internaționale și aceasta, pentru simplul motiv că ordinea internațională nu ne recunoaște ca stat politic independent, impunându-ne să gravităm pe orbita sa, să ne integrăm în sistemul său secular și să acceptăm controlul militar din partea acestuia.

Este un lucru pe care Al-Qa'ida îl respinge în mod categoric. Noi credem că acest sistem internațional trebuie, mai întâi, să fie înfrânt în plan militar și apoi expulzat din regiunea noastră. Numai atunci statul islamic va putea să fie reconstruit și reasezat pe baza sistemului islamic de valori. Aceasta înseamnă, pentru noi, posibilitatea de a fi stăpâni pe destinele noastre și de a fi stăpâni pe resursele și bogățiile proprii. Înseamnă, cu alte cuvinte, posibilitatea de a ne organiza viața în conformitate cu principiile în care credem. Este un sistem care a fost experimentat în urmă cu 1.300 de ani, când popoarele de la Răsărit trăiau și își organizau viața potrivit sistemelor lor de valori, existente înainte de venirea occidentalilor în această regiune. Nicio barieră nu ne

36 în David, Aaron, op. cit, pp. 110-112

poate împiedica să ne întoarcem și să renaștem în acest sistem bazat pe textul Coranului și pe tradiția Profetului nostru.

Niciun program politic pe care noi l-am adopta nu va fi reușit atâta vreme cât nu vom fi înfrânt Occidentul în plan militar și cultural și nu îl vom fi alungat din pământurile Islamului. Atunci va fi ușor ca națiunea noastră, beneficiind de potențialul și energiile sale, să-și reformeze viața în armonie cu fundamentele Legii islamice. Realitatea este că noi vom ajunge să stăpânim lumea, pentru că deținem bogățiile de care Vestul are nevoie și la care aspiră. Toate elementele necesare pentru a stăpâni lumea se află aici, în teritoriile și în mâinile noastre. Nu ne mai rămâne decât să ne eliberăm, prin noi înșine, de Occident și de aliații și prietenii săi...

Obiectivul principal al mișcării mondiale pentru jihad îl constituie războiul împotriva Statelor Unite, iar acest lucru s-a văzut cu claritate încă de la bun început. îl constituie, în același timp, încetarea oricăror forme de sprijin pentru statul evreu care a uzurpat pământul palestinian, apoi anularea embargoului impus tuturor statelor islamice și, în primul rând, poporului din Irak, plecarea (străinilor) din toate teritoriile islamice și îndeosebi din țara celor Două Sfinte Moschei (Arabia Saudită, **n.n.**) ...

Ca strănepoți ai Profetului nostru Muhammad, pacea lui Allah să fie asupra lui, suntem decisi să reinstaurăm califatul".

V „Proiectul”.

În anul 2002, serviciile speciale elvețiene au descoperit și au reținut, la vila din Lugano a unui bancher de origine egipteană, Yussuf Nada, un document manuscris de 14 pagini pe care l-au denumit, simplu, „Proiectul” și care avea drept titlu „O strategie pentru instituirea împărăției lui Allah pretutindeni în lume” Documentul a reținut atenția nu numai prin denumirea bizară, ci și prin aceea că posesorul său, aflat de mai multă vreme în

urmărirea serviciilor americane era oficial, director al unei bănci islamice și neoficial, unul dintre liderii internaționali proeminenți ai rețelei globale a Mișcării Fraților Musulmani. „Proiectul” prezenta, sintetic, o strategie internațională pentru promovarea unei „politici islamice globale” de influență și luare sub control al unor centre străine de putere statală locală, regională și mondială, descriind, sub formă de „recomandări”, măsurile avute în vedere de Confreria islamică pentru extinderea propriei influenței asupra lumii islamice și extramusulmane pe termen lung.

Textul care urmează redă integral aceste măsuri de „islamizare” a lumii:

„1. Stabilirea, gestionarea și coordonarea acțiunilor cu alte organizații și structuri islamice existente în statele-țintă sub acoperiri naturale care să nu atragă atenția autorităților asupra naturii, conținutului și obiectivelor urmărite;

2. Va fi evitată stabilirea de alianțe sau a altor forme de asociere cu grupări cunoscute sau catalogate ca având preocupări ce pot fi considerate teroriste, aceasta contribuind la menținerea unei imagini publice moderate și care nu trezește suspiciuni pentru autorități;

3. Vor fi penetrate și luate progresiv sub control, organizațiile și structurile islamiste deja existente care vor fi atrase către afilierea la principiile și obiectivele Fraților Musulmani;

4. Se va recurge la exploatarea sentimentului de deziluzie și dezamăgire a comunităților musulmane pentru mascarea și acoperirea adevăratelor obiective ale Fraților Musulmani. Această practică nu trebuie să intre în contradicție cu principiile și canoanele Legii Islamice *Shari a*.

5. Vor fi evitate cu strictețe conflictele sociale de orice natură cu autohtonii occidentali care pot afecta pe termen lung, posibilitatea de extindere și expansiune a potențialului islamist în lumea occidentală sau de natură

să declanșeze sentimente de ostilitate și intoleranță față de indivizii și comunitățile musulmane;

6. Crearea unor mecanisme flexibile și profitabile de finanțare a trecerii noastre spre societățile vestice. Fondurile vor fi folosite inclusiv pentru remunerarea personalului și a muncitorilor din sectoarele auxiliare de servicii și deservire;

7. Desfășurarea, conducerea și exploatarea datelor legate de supraveghere, strângere de informații, depozitarea și elaborarea de propuneri privind folosirea informațiilor adunate în baza centralizată de date;

8. Realizarea și punerea în lucru a unui sistem de monitorizare a mijloacelor occidentale de informare în masă, astfel încât comunitatea musulmană să fie în permanență avertizată asupra conspirațiilor și comploturilor care pot fi puse la cale împotriva sa;

9. Cultivarea unei comunități a intelectualității musulmane, inclusiv prin crearea și susținerea unor colective de *think tank* și a unor grupuri de juriști, publicarea de studii academice care să legitimizeze pozițiile curentului islamist și să țină la zi o cronică a mișcărilor musulmane active;

10. Elaborarea și trecerea la aplicarea unui plan de perspectivă îndelungată, pe 100 de ani, pentru implementarea ideologiei musulmane în întreaga lume;

11. Menținerea unui echilibru flexibil între obiectivele noastre pe plan internațional și realitatea locală, în ariile de prezență;

12. Susținerea și promovarea unor musulmani implicați ideologic care să participe și să reușească la alegerile democratice la nivelul tuturor instituțiilor occidentale, inclusiv în structurile guvernamentale, ale organizațiilor nonguvernamentale, ale întreprinderilor din sectorul privat și în federațiile și asociațiile sindicale;

13. Influențarea și instrumentalizarea instituțiilor occidentale în sensul convertirii lor la principiile islamice și la susținerea sectorială a acestora;

14. Elaborarea unor proiecte de Constituții, a unor sisteme legislative și politici care să poată fi promovate sau implementate atunci când condițiile locale vor permite;

15. Stabilirea și susținerea de alianțe cu organizații occidentale care militează pentru obiective apropiate sau identice;

16. Crearea și susținerea unor forțe de securitate autonome, pentru protejarea comunităților musulmane din Vest;

17. Crearea și menținerea unei psihoze a confruntării cu societățile vestice și menținerea, în sânul comunităților islamice, a unei gândiri de esență jihadist-militantă;

18; Susținerea și ajutorarea mișcărilor jihadiste din lumea islamică, prin propovăduire, propagandă, personal necesar, fonduri financiare și infrastructură tehnică și operativă;

19. Propagarea intensă a cauzei palestinienne astfel încât aceasta să fie privită în lumea musulmană ca un vârf de lance pentru penetrarea societăților și mentalităților occidentale;

20. Lupta pentru eliberarea deplină a Palestinei de sub ocupația israeliană și crearea, aici, a unui stat islamic palestinian drept piatră unghiulară a viitoarei dominații universale islamice;

21. Instigarea și desfășurarea unei permanente campanii de menținere a ostilității musulmane împotriva evreilor și respingerea categorică a oricăror discuții, inițiative sau tratative de pace cu aceștia;

22. Constituirea de celule ale jihadului islamic în Palestina;

23. Realizarea unei relații dinamice între activitățile jihadiste din Palestina și mișcarea jihadistă globală;

24. Asigurarea permanentă a fondurilor materiale și financiare necesare desfășurării jihadului islamic în lumea întreagă”.

Mic glosar de termeni din retorica jihadistă

Abluțiune (*udu'*) - Spălare rituală, parțială a corpului, efectuată înainte de rugăciune, prin spălarea de trei ori a feței, gurii și nasului, a antebrațelor și a părții inferioare a picioarelor, până la glezne. Este deosebită de *ghust* - abluțiunea mare, obligatorie pentru o persoană care se convertește la Islam, sau la încetarea din viață. Este practicată de jihadismul radical înainte de executarea unui act sinucigaș.

Ahl albid a - Literal „poporul născocitorilor”, denumire dată musulmanilor deviaționiști, care prin „născociri” și „răstălmăciri”, se îndepărtează de la „calea cea dreaptă”.

Ahl Al-Haqq - „Neamul Adevărului”, denumește secta sunnită prin opoziție cu alte secte islamice.

Ahl Al-Kitāb - „Oamenii Cărții”, termen care, în Coran, îi definește pe evrei, creștini și, în general pe fideliu unei religii bazate pe Scriptură.

Ahl Al-Sunna Wa-l-Jamā'a - „Oamenii Adevăratei Căi (a Profetului) și ai Frăției”, o altă denumire pentru secta musulmană sunnită.

Al-Akhira - Lumea de Dincolo, Imperiul vieții eterne.

Al-Cā'ida - „Bază”; în ideologia salafistă „bază”, centru de plecare la luptă pentru reconstituirea califatului musulman mondial.

Ansār - pluralul numelui *Nasir*, partizan, susținător, adept. Cuvânt în compunerea denumirii unor organizații sau grupări fundamentaliste: *Ansār Al-Islām*, *Ansār As-saria* (Adeptii Legii lui Dumnezeu) etc.

Ard Al-Islām - „Pământul Islamului”: 1. Teritoriul geografic în care a apărut religia islamică, Peninsula Arabică; 2. Spațiul geografic locuit de musulmani; 3. Teritoriul virtual pe care ar urma să fie reconstituit califatul musulman universal, lumea islamică.

Ava, pl. *avāt* - Semn, urmă a manifestării lui Dumnezeu; verset coranic.

Baraka - Binecuvântare divină (în Islam).

Bay a - Legământ de supunere și credință față de

calif și, în epocile ulterioare, față de monarh. În practica jihadistă denumește actul prin care diversele grupuri militantiste se supun liderului suprem al rețelei al-Qa'ida, sau unei organizații kihadiste mai puternice.

Bid a Invenție, născocire, răstălmăcire individuală inacceptabilă a învățaturii coranice. Pentru salafismul radical, orice realizare a științei și tehnicii care nu este prevestită sau menționată în scriptura coranică este o „născocire” cu conotație negativă.

Calif (*khalāfa*) - Urmaș, succesor. În Islam are semnificația de succesor al Profetului la conducerea națiunii islamice.

Califat (*khilāfa*) - Imperiul islamic constituit în urma marilor cuceriri arabe islamice, cu începere din secolul VII. Instituția califatului a fost definitiv desființată în 1924, după primul Război Mondial, când Imperiul Otoman a luat sfârșit, Turcia adoptând sistemul republican de guvernământ.

Califii „drepti” (*Al-Khulafā Ar-Rasādun*) - Primii patru califi din descendența profetului care s-au succedat la conducerea califatului după moartea acestuia: Abu Bakr, Umăr, Uthsman și Ali.

Dar Al-Harb - „Casa Războiului”, lumea non-musulmană, în retorica religioasă islamică.

Dar As-Salām - „Casa Păcii”, lumea islamică, deosebită de „Casa Războiului” și opusă acesteia.

Da wa - Chemare, apel, predică, propovăduire, misionarism islamic. Denominativ, singur sau împreună cu alte cuvinte, pentru unele partide politice și grupări islamiste din lumea araboislamică.

Fard - îndatorire, obligație. Pentru radicalismul salafist, jihadul constituie o îndatorire personală, individuală (*Fard am*), deși, în general, ea nu este recunoscută ca făcând parte din cele cinci obligații impuse de apartenența la credința islamică.

Higra, Hegira - „Emigrație”, „plecare” Denumeste primul an al calendarului lunar musulman, 622 e.n., când

Profetul, însoțit de primii săi companioni convertiți la Islam, a plecat din Meka, pentru a se stabili vremelnice, la Medina unde avea să-și definitiveze propovăduirea coranică și să pună piatra de temelie a statului și a societății islamice.

Imâm - lit. „Întâi stătător”, conducător, conducător al ritualului religios în așezămintele de cult islamice. Lider. Pentru confesiunea musulmană șiiță, imamul este liderul suprem al întregii comunități islamice.

Jăhiliya - „Ignoranță, necunoaștere”, denumire pentru perioada preislamică a lumii arabe, un timp al politeismului, al „necunoașterii” lui Dumnezeu, unicul. Pentru unii teoreticieni ai salafismului-jihadist contemporan, lumea islamică parcurge, în prezent, o „neo-jăhiliya” caracterizată prin îndepărtarea de Dumnezeu, decadentism, corupție morală etc.

Ka'aba - lit. „De formă cubică, cub”, clădire având această formă. Sanctuarul din incinta mării moschei de la Mekka, ridicat, potrivit tradiției, de patriarhul Abraham (Ibrahim). Unele grupări radicale jihadiste („Statul Islamic din Irak și Levant”, de pildă) care își propun reinstaurarea califatului islamic, declară că templul, reminiscență din epoca păgânismului, va fi distrus, iar pe locul lui va fi ridicată noua capitală a Califatului mondial.

Kăfir pl. *kuffâr* - necredincios, păgân, eretic; deviant de la credința islamică sau „trădător” al acesteia. Preluat în limba turcă sub forma gafur, termenul a intrat și în limba română medievală ca „ghiaur”, adică denominativ pentru „creștin”.

Khalaf, pl. *akhlâf* - succesor, urmaș, musulmanii care au urmat primei generații de convertiți la islam.

Mugăhid - Combatant, militant, luptător pentru cauza Islamului. Persoană angajată în jihad.

Munāfiq - ipocrit, nesincer, om cu două fețe, fals musulman. O calitate repudiată și combătută de etica jihadistă

Musrik - păgân, idolatru, persoană care se închină și

la o altă divinitate în afară de Allah. Actul de a comite acest păcat se numește sirk și trebuie pedepsit ca atare.

Salaf, pl. *astâf* - predecesor, înaintemergător, denumire pentru musulmanii „adevărați” din primele trei secole ale Islamului.

Takfir - Anatemizare, excomunicare; în teologia jihadistă: actul prin care un musulman este declarat ca deviant de la doctrina islamică, eretic, fiind pasibil de pedeapsă, inclusiv de pedeapsa capitală.

Tarâqa - Cale, drum. Metodă, Școală în misticismul sufle islamic.

Tawhâd - Unitate, unificare; în doctrina islamică: monoteism, afirmarea unicității lui Dumnezeu. Uneori intră în componența denumirii unor grupări salafist-jihadiste. Ex: „Al-Qaida pentru Tawhid și Jihad”.

Volum realizat în colaborare cu

Asociația Nord pentru Cooperare și Integrare
Maramureș, România

Apărut la

Editura „PROEMA” Baia Mare, 2014

Consilier editorial:

Emanuel PETERLICEANU

Redactor de carte:

Andrei Alexandru ACHIM

Tehnoredactare: ing. Ioan Krucz

Tiparul executat la

Tipografia „PROEMA” Baia Mare str. Griviței, nr. 32
tel. /fax: 0262 - 278280 e-mail: emaproema.ro